

Filozófiai rendszerem bemutatása

ELŐZETES MEGJEGYZÉS¹

Miután több év óta egy és ugyanazt a filozófiát (amelyet én az igaznak tartok) két teljesen különböző perspektívából mint természet- és transzcendentálfilozófiát próbáltam meg kifejteni, most a tudomány jelenlegi állása alapján arra látom ösztönözve magam, hogy korábban, mint ahogy akartam, a különböző kifejtések alapjául szolgáló rendszert magát is bemutassam, és ami eddig csak az én számomra létezett, és talán csak néhány emberrel osztottam meg, azt most mindenkinek a tudomására hozzam, aki érdeklődik e tárgy iránt. Aki ezt a rendszert, ahogy most előadom, először is megérti, és aztán utólag lesz kedve, hogy ezt összevesse a korábbi kifejtésekkel, és képes is erre, aki továbbá annak is tudatában van, hogy milyen sok intézkedésre van szükség a teljes és az evidens bemutatáshoz, reményeim szerint természetesen fogja tartani és egyáltalán nem fogja kifogásolni, hogy ezeket az intézkedéseket meghoztam, és el fogja ismerni, hogy e filozófia – amelyet szemtelen módon az egyetlen valóságosnak tartok – megismerését a lehető legkülönbözőbb oldalakról megpróbáltam előkészíteni, mielőtt ezt a maga totalitásában fel mertem volna vázolni. És e feltételek alapján valószínűleg senki sem fogja azt gondolni (amit pedig az elmúlt télen, amikor előadtam ezt a rendszert, itt-ott hallani lehetett), hogy én magam megváltoztattam a filozófiai rendszeremet; mivel a rendszer, amely itt először jelenik meg a maga sajátos alakjában, ugyanaz, mint amelyet ennek különböző kifejtéseiben már mindig is szem előtt tartottam, és amelyhez a magam részéről mind a transzcendentál, mind a természetfilozófia különböző kifejtéseiben mindig is ragaszkodtam. Sohasem titkoltam, sem magam, sem mások előtt – hanem az idealizmusról szóló rendszerem előszavában és e folyóirat több helyén is stb. a lehető legvilágosabban kimondtam –, hogy sem azt, amit transzcendentális filozófiának, sem azt, amit természetfilozófiának nevezek, nem azonosítom magá-

¹ A *Filozófiai rendszerem bemutatása* megjelent a *Zeitschrift für spekulative Physik* II. kötetének, 2. számában (1801). A kiadó. A fordítás alapjául szolgált: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Schriften*. 2. kötet. Szerk. Manfred Frank. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1985. 37–75.

val a filozófiával, de ezeket mégis többnek tartom ennek egyoldalú kifejtésénél. Ha voltak olyan olvasók és ítések, akik ezt nem vették észre, vagy az ilyen kijelentéseknek nem adtak kellő súlyt, akkor az nem az én hibám, hanem inkább az övék, mint ahogy az sem rajtam múlt, hogy az idealizmus elképzelésének szokásos módjával való szembenállásomat, amit egyébként maguk az idealisták is toleráltak, eddig csak az éles elméjű Eschenmayer fedezte föl. – Azt, amit természet- és transzcendentálfilozófiának neveztem, mindig a filozofálás egymással szemben álló pólusaiként mutattam be; a jelenlegi kifejtésben azonban arra az indifferencia-pontra helyezkedem, ahol igazából csak az állhat szilárdan és biztosan, aki ezt a pontot a teljesen szembenálló irányokból már előzetesen megkonstruálta. – A legtöbb ember, akinek felajánlanak egy filozófiai rendszert tanulmányozásra, kellemesnek fogja találni, hogy ennek mindig nevét is adnak, amin keresztül a szellemét megbéklyózzák, és azt hiszik, hogy tetszés szerint meg is babonázhatják. Ha azt mondanám, hogy ez a rendszer itt az idealizmus, vagy a realizmus, vagy a kettőjükből összeállított harmadik, akkor egyik esetben sem állítanék valótlaniságot, mert ez tulajdonképpen bármelyik lehetne, mindig aszerint, hogy honnan tekintjük (hogy ez a rendszer mi magában valóan, mindenféle „szemrevételezéstől” függetlenül, az még mindig homályban maradna), de egyik elnevezést sem tüntetném ki e rendszer valóságos megragadásaként. Mert hogy mi az idealizmus és mi a realizmus, és mi a kettőjükből létrejövő harmadik, az még egyáltalán nem világos, hanem tisztázásra szorul; és e kifejezésekhez nagyon különböző fogalmak kötődnek a különböző fejekben. Nem akarok az itt következő fejtegetések elébe vágni, ahol ez a tárgy majd nyelvi kifejezést fog kapni, hanem előzetesen csak ennyit szerettem volna megjegyezni. Az talán magától értetődik, hogy én a valóságosan kifejtett idealista rendszernek csak azt tekintem, amelyet ez alatt a név alatt fölállítottam, mert ha valami mást tartanék ennek, akkor azt állítottam volna föl; és ugyanúgy az idealizmusnak sem adnék más jelentést, csakis azt, amelyet neki ebben a bemutatásban adtam. De az például nagyon is lehetséges, hogy annak az idealizmusnak, amelyet először Fichte állított föl, és amelyet még most is képvisel, egészen más a jelentése, mint a saját rendszeremnek: ő az idealizmust szubjektív módon, én viszont objektív jelentésében gondolom el. Állítólag Fichte idealizmusa a reflexió álláspontját képviseli, én viszont az idealizmus princípiumával a létrehozás álláspontjára helyezkedem. Megpróbálom ezt a szembeállítást a lehető legérthetőbben kifejezni: az idealizmusnak a maga szubjektív jelentésében azt kellene állítania, hogy az én minden, az objektív jelentésében viszont megfordítva azt, hogy a minden = én, és hogy nem létezik más, csak az, ami = én; ezek kétségkívül különböző nézetek, habár nem lehet tagadni, hogy mindkettő idealista. – Nem állítom, hogy ez így van, ezt az esetet csak lehetőségként említem; de tegyük fel, hogy valóban így van, ekkor az olvasónak az idealizmus szó semmit sem fog elmondani e név alatt fölállított rendszer tulajdonképpeni tartalmáról, hanem (ha egyáltalán érdeklődne eziránt) el kellene szánnia magát arra, hogy

ezt tanulmányozza és mindenekelőtt szemügyre vegye, hogy mit értenek és mit állítanak ez alatt a név alatt. Ugyanazt, amit az idealizmusról, el lehet mondani arról is, amit eddig realizmusnak neveztek, és nekem úgy tűnik, hogy a következő bemutatás azt bizonyítja, hogy mind a mai napig a realizmus legfennköltebb és legtökéletesebb alakját (vagyis a spinozizmust) a nyilvánosságban erősen félreismerték és félreértették. Mindezt csak azért mondom, hogy az olvasót – aki egyáltalán tudomást akar venni a filozófiámról – először is arra biztassam, hogy szánja el magát arra, hogy az itt következő bemutatást nyugodtan és elmélyülten olvassa, és ne olyasvalaminek a bemutatásaként, amiben pusztán a kifejtés formája érdekelhetné, hanem inkább valami olyasmiként, ami neki egyelőre teljesen ismeretlen, és mint ilyen tanulmányozza; utólag aztán mindenki megteheti, hogy biztosít róla, hogy ezt már ő is régen elgondolta. Pontosabban azt kérem, hogy azt, amit természetfilozófiának nevezek, csak természetfilozófiaként, és azt, amit a transzcendentális idealizmus rendszerének nevezek, csak az idealizmus rendszereként ítélje meg, és végül, hogy mit tartok a filozófiai rendszeremnek, azt csak az itt következők alapján akarja megítélni. Másodszor arra kérem az olvasót, hogy a természetfilozófia és az idealizmus, és különösen a filozófiai rendszerem itt következő bemutatását pusztán önmagából, és ne más kifejtésekből kiindulva ítélje meg, hogy ne azután kutakodjon, hogy ez másokkal egybeesik-e, hanem csak arra figyeljen, hogy önmagával egybeesik-e, és hogy önmagában, teljesen elválasztva mindattól, ami rajta kívül létezik, evidens-e, vagy sem. Nevezetesen, hogy először is szánja rá magát arra, hogy a fichtei és a saját kifejtésemet önmagukban tekintse, mivel csak a további fejlődés mutathatja meg, hogy vajon a kettő egybeesik-e, és ha igen, mennyiben, vagy esetleg már eleve egybeestek-e. Azt mondom, *először is*. Az én meggyőződéseim szerint ugyanis lehetetlen, hogy a két rendszer a következményeket tekintve ne essen egybe, habár arról is meg vagyok győződve, hogy ezt a pontot még nem értük el. – De van-e olyan tanult ember, aki azt hiszi, hogy egy ilyen jellegű rendszer egy pillantás alatt kifejlődik, vagy esetleg máris eljutott volna a maga teljes kifejllettségéhez? Vajon Fichtének megadták-e az időt, hogy a maga rendszerét egészen addig a pontig előrelendítse, amelyen ki kell derülnie, hogy az az általában vett idealizmus (mert meggyőződéseim szerint minden valóban spekulatív idealizmus az), vagy ez az idealizmus? – Eddig Fichte véleményem szerint csak az általánosat dolgozta ki, és néhányak öröme, mások megbotránkozására szeretném kimondani, hogy véleményem szerint az, ami eddig történt, csak a kezdete annak, ami még történni fog, hogy ez az egész dolog még messze nem jutott el a maga „végkifejletéhez”. De mi más tartotta volna fel jobban a szóban forgó fejlődést, mint a hasztalan nép tolakodása, amely mentes a spekuláció minden sejtésétől, és így már a maga természeténél fogva ezekről a dolgokról a lehető legelvakultabb önbizalommal nyilatkozik, és mielőtt megértette volna, hogy egyáltalán miről is van szó, egyetért vagy tiltakozik. Mert hová jutunk, ha pl. Reinhold, aki a legnaivabb nyíltszívűséggel bevallja, hogy „ő a legújabb filo-

zófiai forradalomnak sem a kezdetén, sem a közepén, sem röviddel a vége előtt (értsd a végén) nem volt tudatában annak, hogy tulajdonképpen miről is van szó” –, aki ennek a „forradalomnak” a kezdetén Kant elvakult követője volt, aztán később a csalhatatlan katolikus filozófiát hirdette, és végül belevetette magát a tudománytan ölébe, mindig a maga legmélyebb meggyőződését bizonygatva –, e filozófiai értelmi fogyatékoság minden megpróbáltatása után sem veszíti el a maga bátorságát arra, hogy még egyszer, és – mint ahogy ő is sejti – utoljára a filozófiai forradalom „időleges” végét prófétálja.² – Ezekről a kitekin-tésektől elfordulva, egyelőre csak a következőkre szeretnék emlékeztetni: az összes további magyarázat a rendszeremnek más rendszerekhez és mindenek-előtt a spinozizmushoz és az idealizmushoz való viszonyáról megtalálható az itt következő kifejtésben, és ez, reményeim szerint legalábbis, mindazoknak a fél-reértéseknek elejét fogja venni, amelyeknek különösen a természetfilozófia volt

² Mindenki számára, akinek van valamilyen érzéke a tudomány iránt, a szövegben elmon-dottak bőven elegendők lesznek arra, hogy a Reinholdról kialakított ítéletemet alátámasszák, és ezt azért sem röstellem kimondani, mert iránta mint spekulatív koponya iránt, aki ő soha nem is volt, és amire vonatkozó igényét most – indirekt módon – teljesen feladta, sohasem ta-núsítottam a legkisebb tiszteletet sem. Ő maga ítéli magát tanulásra, és – még az abszurditást is vállalva – iskolába jár, és ezzel valóban fején találta a szöveget. Reinhold a filozófiában mindig is csak egy történelmi szellemet képviselt; a képzetalkotó képességről kidolgozott elmélete a notóriusan igaznak feltételezett kanti filozófia fundamentumára épül, amelyre tekintettel – mivel ez is csak egy faktum – nem marad más vissza, mint a faktikus dedukció. A filozófiai tevékenység ezen első és egyetlen megnyilvánulása óta egyetlen új filozófia megjelenése ese-tén sem tett mást, mint hogy az összes korábbi filozófust – spiritualistát, materialistát, teistát vagy bárhogy is hívják őket – újra és újra átvizslatta, és végül mindig boldogan megtalálta, hogy mi az, ami mindannyiukból hiányzik, de azzal sohasem törődött, hogy belőle mi hiány-zik. Újra és újra hasztalanul próbálta kicsépelni a régi nemes gabonát a szalmából; ez olyan elvakultság, amin csak azok tesznek túl, akikkel együtt azt hiszi, hogy az anyag és a forma, az elképzelt és az elképzelt ellentétével megoldotta a filozófia összes problémáját. Ebben a mindennemű spekuláció magját tekintve mély tudatlanságban az ő ítélete számára semmi sem tűnt túl magasnak; és ha ez a gyenge koponya hozzá mert nyúlni Spinozához, Platónhoz és más tiszteletre méltó alakokhoz, akkor azon kell csodálkoznunk, hogy azt hiszi, megteheti, hogy Fichte fölött is elsziklik, mégpedig éppolyan könnyedén, ahogyan nemrégén még azt hit-te, hogy megértette filozófiájának igazságát, és erről a legbensőségesebben meg is győződött. A becsületesség nem engedheti meg magának az idegen állítások és filozófémák szándékos elferdítését, és a nyílt szívű vallomása is éppolyan, mint a fent említettek; mert egyébként azokat a torzításokat is ide lehetne sorolni, amelyeket *A transzcendentális idealizmus rendszere* című művem néhány mondata az általa írt recenzióban elszenvedett. Nem szeretném erre az időmet vesztegetni, hanem sokkal inkább ezennel formálisan is felhatalmazom Reinhold urat, hogy recenziókban, folyóiratokban stb., azt állítsa, ami neki jól esik; és az én eszméimet és módszeremet olyan „heurisztikus” princípiumként használja, amelynek van bizonyos haszna; és ezt tegye az idealizmussal is, ha ennek érzi szükségét, és cáfolja csak nyugodtan a belőle merített eszméket, természetesen miután kellően abszurdá tette őket – és tegye mindezt az igazság és a filozófiai forradalom beteljesítésének tiszteletére. – De mit fognak ahhoz néme-lyek szólni, hogy ez a reinholdizmus elmegy a vallási oldal formális denunciációjáig és megtá-madásáig, mint ahogy azt a *Der deutsche Merkur* egyik legújabb számában olvashatjuk? Biztosan ebben is csak a fentiekben ecsetelt szellemi karaktert fogjuk megpillantani, és biztosan nem alkalmazhatjuk itt a Xéniák aranyszavát: „Az érzékeny népet sohasem tudtam elképzelni; ebből csak – / Ha adódik megfelelő alkalom, a rossz társaság lesz.”

kitéve. Ezeket a félreértéseket – mint ahogy azt egy korábbi szám egyik értekezésében már jeleztem – a rendszer kifejtésével (mert annak magától értetődőnek kellene lennie, hogy egy „első vázlat” még nem tartalmazhatja a teljes rendszert), és nem egy ideiglenes általános magyarázattal szeretném elhárítani. Ezért továbbra sem leszek tekintettel egyetlen olyan megítélésre sem, amely nem foglalkozik az első, itt korábban kimondott alaptételekkel, és vagy támadja ezeket, vagy az egyes állítások szükségszerű következményeit tagadja. – Arról a módszerről, amelyet e rendszer megkonstruálásakor alkalmaztam, az egész ábrázolás végén sokkal határozottabban lehet majd beszélni, mint ezt megelőzően. Ami a kifejtés módját illeti, ebben a leginkább Spinozát követem, és nem egyszerűen azért, mert a tartalmat és a tárgyat tekintve ehhez a rendszerhez szeretnék közeledni, valamint a formát tekintve is ezt lehet a leginkább példaképnek tekinteni, hanem inkább azért, mert ez a forma engedi meg az ábrázolás legnagyobb tömörségét, és ez teszi lehetővé, hogy a lehető leghatározottabban megítéljük a bizonyítékok evidenciáját. – Ezen felül az általános viszonyok jellemzésére gyakran formulákat használok, ahogy azt Eschenmayer úr a természetfilozófiai értekezéseiben és *Az élő organizmus dedukciója* című tanulmányában (amely Röschlaub magazinjában jelent meg) alkalmazta. Ezek olyan írások, amelyek ismeretét szeretném megkívánni olvasóimtól, részben a saját érdekükben, hogy biztosan képesek legyenek összehasonlítani az én természetfilozófiai rendszeremet a természetfilozófia ama tárgyalásával, amely a reflexió pusztán álláspontjára helyezkedő idealizmusból szükségszerűen adódik. Mert az itt felállított abszolútazonosság-rendszer – amely a reflexió álláspontjától messze eltávolodik, mivel ez csak az ellentétekből indul ki, és ellentétekre épül – megértése érdekében rendkívül hasznos tanulmányozni azt a reflexiók rendszert, amely ezzel szemben áll. – Egyébként ehhez a rendszerhez, az elmúlt és a mostani idők filozófusaihoz kettős viszonyom van, erről már ebben az előzetes megjegyzésben is sok mindent elmondtam; de ez sokkal részletesebben meg fog történni magában a kifejtésben, és ezek után már fölösleges is megjegyeznem, hogy filozófusok alatt egyedül azokat értem, akiknek vannak alaptételeik és módszerük, akik nem pusztán mások gondolatait ismétlik, és mindenféle idegen anyagból valamilyen saját levest kotyvasztanak; az empirikus fizikusok közé pedig azokat sorolom, akikről már előzetesen lehet tudni, hogy mit gondolnak a természetfilozófiáról. Ők a legnagyobb rész olvasásakor még egy ideig a sebeiket fogják nyalogatni, azután a természetfilozófiai kifejezéseket és konstrukciókat mint valószínű magyarázatokat fogják elfogadni (vagy a kísérlet formája alatt próbálják őket napfényre hozni), míg végül az egész dinamikus fizikát mint problematikus hipotézist fogják a tankönyvekben megörökíteni.

Ennyi legyen elég előzetes megjegyzésként. Mostantól kezdve már csak maga a dolog fog beszélni.

*

1. § *Magyarázat.* Észnek az abszolút ész-t nevezem, vagyis az ész-t, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.

Ezt a nyelvhasználatot nem itt kell igazolnom, mivel csak arról van szó, hogy egyáltalán fölébresszem azt az eszmét, amelyet ezzel a szóval össze fogok kötni. – Vagyis csak arról szeretnék beszélni, hogy hogyan jutunk el oda, hogy így gondoljuk el az ész-t. Ehhez csak az arra vonatkozó reflexióval juthatunk el, ami a filozófiában a szubjektív és az objektív között áll, és aminek mindkettőhöz indifferens módon kell viszonyulnia. Az ész elgondolását mindenkitől el lehet várni; ezt abszolútként elgondolni azt a követelést jelenti, hogy el kell jutnunk egy olyan álláspontra, ahol elvonatkoztatunk magától a gondolkodótól. Annak számára, aki végrehajtja ezt az elvonatkoztatást, az ész közvetlenül megszűnik valami szubjektívnek lenni, ahogy pedig azt a legtöbben elképzelik; igen, az ész-t ekkor már csak valami objektívként lehet elképzelni, mivel egy objektív vagy egy elgondolt csak a gondolkodóval való ellentétében lesz lehetséges, amittől itt teljesen el kell vonatkoztatnunk. Az ész tehát ezen az elvonatkoztatáson keresztül az igazi *magábanvalósággá* válik, amely éppen a szubjektív és az objektív indifferenciapontjába esik.

A filozófia álláspontja az ész álláspontja. Ennek megismerése a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak. A filozófia természetéhez tartozik, hogy minden egymásutániségot és egymásmellettséget, az időben meglévő minden különbséget és egyébként is minden különbséget, amelyet a pusztá képzelőerő³ a gondolkodásba belekever, teljesen megszüntesse, és a dolgokban csak azt lássa, amin keresztül az abszolút ész megjelenik, de nem azt, hogy ezek a mechanizmus és az időben tovagördülő reflexió törvényének tárgyai.

2. § *Az ész-en kívül semmi nincs, és minden az észben van.* Ha az ész-t úgy gondoljuk el, ahogy azt az 1. § megköveteli, akkor közvetlenül észrevesszük, hogy rajta kívül semmi sem lehet. Mert tegyük fel, hogy van valami rajta kívül; akkor vagy önmagáért valóan van rajta kívül, és így szubjektív, ami szemben áll az előfeltevéssel, vagy nem önmagáért valóan van rajta kívül, és akkor ehhez a rajta kívül lévőhöz úgy viszonyul, mint egy objektív az objektívhez, s így ő maga is objektív, ami szintén az előfeltevés ellen irányul. (1. §)

Tehát nincs rajta kívül semmi, és minden benne van.

Megjegyzés. Nincs más filozófia, csak az, amely az abszolútum álláspontjára helyezkedik, ezzel szemben ebben az egész kifejtésben nem fogunk kételyt támasztani: az ész az abszolútum, mihelyt úgy gondoljuk el, ahogy mi azt (az 1. §-ban) meghatároztuk; a jelenlegi tétel csak ez alapján a feltétel alapján érvényes.

³ Mert a képzelőerő az észre vonatkozik, mint ahogy az ész az értelemre. Az előbbi produktív, az utóbbi reprodukzív. (Innen kezdve kiegészítések következnek a szerző kéziratos példányából. A *kiadó*.) [Ez azt jelenti, hogy az ezután következő jegyzetek ebből a kéziratos példányból származnak, az első, folyóiratmegjelenésben még nem szerepelnek. A *fordító*.]

Magyarázat. Az ezzel szembeni ellenvetések csak abból adódhatnak, hogy a dolgokat nem úgy tekintjük, ahogy az észben vannak, hanem úgy, ahogy azok megjelennek a szokványos látás számára. Azért nem kell részletesen foglalkoznunk a cáfolatokkal, mivel a következőkben azt fogjuk megmutatni, hogy mindaz, ami van, az ésszel lényegileg egyenlő, és vele egy. Egyébként a fölállított tétel nem szorulna bizonyításra vagy magyarázatra, hanem inkább axiómának lenne tekinthető, ha nem lenne magától értetődő, hogy csak annyiban lehet valami az észen kívül, amennyiben ő maga helyezte ezt magán kívülre; ezt azonban az ész sohasem tenné, hanem csak a hamis észhasználat, amely összekötődik azzal a tehetetlenséggel, amely a fent követelt elvonatkoztatáshoz kötődik, ahhoz, hogy a szubjektívát [a leválasztót, az individuálisat] el kell felejtünk.

3. § *Az ész teljességgel Egy, és teljességgel azonos önmagával.* Mert ha ez nem így lenne, akkor az ész létén kívül még kellene lennie egy másik alapnak is; mert ő maga csak a saját létének alapját tartalmazza, de nem egy másik ész létének alapját; az ész így nem lenne abszolút, ami szembenáll az előfeltevéssel. *Az ész tehát Egy, abszolút értelemben.* De tegyük fel a következő lépésben, hogy az ész nem egyenlő önmagával, akkor az, ami által nem egyenlő önmagával – mivel rajta kívül (*praeter ipsam*) semmi sincs (2. §) –, megint csak benne lenne, vagyis az ész lényegét fejezné ki. És mivel minden csak annak révén, amin keresztül az ész lényegét kifejezi, *magában való* (1. §), ezért ez is, magában valóan tekintve, vagy az észre vonatkoztatva, vele megint csak egyenlő és vele Egy lenne. *Az ész tehát magában valóan Egy* (nemcsak *ad extra*, hanem *ad intra*), vagyis teljességgel azonos önmagával.

4. § *Az ész létének legmagasabb törvénye, és mivel rajta kívül semmi sincs* (2. §), *minden lét legmagasabb törvénye* (amennyiben ez benne van az észben) *az azonosság törvénye*, amelyet minden lét vonatkozásában az $A = A$ formulával fejezhetünk ki. – A bizonyítás a 3. §-ból és az azt megelőzőkből közvetlenül következik.

1. *kiegészítés.* Az összes többi törvény, ha vannak ilyenek, nem arra vonatkozik, ami az észben vagy magában valóan van, hanem csak arra, ami a reflexió számára, vagy a jelenségben van.

2. *kiegészítés.* Az $A = A$ az egyetlen igazság, amely *magában valóan*, vagyis az időre való vonatkozás nélkül van tételezve. Az ilyen igazságot én öröknek nevezem, nem empirikus, hanem abszolút értelemben.

5. § *Magyarázat.* Az első A -t a megkülönböztetés kedvéért szubjektumnak, a másodikat pedig predikátumnak nevezem.

6. § Az $A = A$ tétel általánosan elgondolva nem mondja ki, hogy A általában véve, szubjektumként vagy predikátumként létezne. Sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy *az egyetlen lét, amely ezzel a tétellel tételezve van, az maga az azonosság léte, amely ezért az A-tól mint szubjektumtól és az A-tól mint predikátumtól teljesen független.* Ennek bizonyítása megtalálható a *tudománytan* 1. §-ában, a tétel második része pedig magától következik az elsőből, és abban már tulajdonképpen benne van. Mivel az A lététől (amennyiben ez szubjektum és predikátum) általánosságban

elvonatkoztatunk, úgy az egyetlen, amittől nem lehet elvonatkoztatni, amit tehát a szóban forgó tétellel tulajdonképpen tételezünk, az maga az abszolút azonosság.⁴

7. § *Az egyetlen feltétlen megismerés az abszolút azonosságra vonatkozó megismerés.* Mert az $A = A$ tétel (4. § 2. kiegészítés) fejezi ki egyedül az ész *lényegét* (3. §); ez az egyetlen feltétlen bizonyosság, de ezáltal közvetlenül az abszolút azonosság is tételezve van (6. §). Stb. stb.

Megjegyzés. Csak e megismerés feltétlenségét igazolandó bocsátottam előre az előző téziseket. Ezt a megismerést *magát* ugyanis nem lehet bizonyítani, éppen azért, mert feltétlen.

8. § *Az abszolút azonosság teljességgel és éppannyira bizonyos mint az $A = A$ tétel.* Bizonyítás. Mivel ez közvetlenül ezzel a tétellel együtt van tételezve (6. §).

1. *kiegészítés.* Az abszolút azonosságot nem lehet elgondolni másképp, csak az $A = A$ tételen keresztül, de ezt ezen a tételen keresztül mint *létezőt* tételezzük. Ez tehát azért van, hogy elgondoljuk, és az abszolút azonosság *lényegéhez* mindig hozzátartozik, hogy *létezik*.

2. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság *léte örök igazság*, mivel a létének igazsága egyenlő az $A = A$ tétel igazságával. Lásd a 4. § kiegészítését stb.

9. § *Az ész Egy az abszolút azonossággal.* Az $A = A$ tétel az ész *létének törvénye* (4. §). De ezzel együtt közvetlenül az abszolút azonosságot is mint létezőt tételeztük (6. §), és mivel az abszolút azonosság léte Egy a maga lényegével (8. § 1. kiegészítés), ezért az ész (1. §) nemcsak a létét, hanem a lényegét tekintve is Egy az abszolút azonossággal magával.

Kiegészítés. Az ész léte (az 1. §-ban meghatározott értelemben) *ezért éppolyan feltétlen*, mint az abszolút azonosság léte, avagy: *a lét éppen úgy hozzátartozik az ész lényegéhez, mint az abszolút azonosság létéhez.* A bizonyítás közvetlenül adódik az előbbiekből.

10. § *Az abszolút azonosság teljességgel végtelen.* – Mert ha véges lenne, akkor a végességének alapja benne magában lenne, vagyis egy benne lévő meghatározás oka lenne, azaz egyszerre lenne kiváltó és kiváltott, és ezzel nem lenne többé abszolút azonosság. Vagyis nem lehet benne, hanem csak rajta kívül. De rajta kívül semmi sincs. Mert ha lenne valami rajta kívül, ami őt korlátozhatná, akkor az objektívnek a rajta kívül lévő objektívhez kellene viszonyulnia. Ez azonban képtelenség (1. §). Tehát végtelen – amilyen biztos, hogy létezik –, vagyis teljességgel végtelen.

11. § *Az abszolút azonosságot mint azonosságot nem lehet megszüntetni.* Mert a lényegéhez hozzátartozik a létezése; de ő csak annyiban van, amennyiben abszolút azonosság (6. § és 8. § 1. kiegészítés). Mint ilyent tehát sohasem lehet meg-

⁴ Az $A = A$ tétel nem *szorul rá* a bizonyításra, sokkal inkább ez minden bizonyítás alapja. Az, ami általa van tételezve, az a feltétlen tételezettség maga. Amiben ez a feltétlen tételezettség megnyilvánul, az ennek számára teljesen közömbös. – Amit tulajdonképpen tételezünk, az nem a szubjektum vagy a predikátum helyén megjelenő A , hanem csak a kettőjük közötti azonosság.

szüntetni, mert egyébként a léte megszűnne a lényegéhez tartozni, tehát valami ellentmondót tételeznénk. Stb. stb.

12. § *Mindaz, ami van, maga az abszolút azonosság.* Ez ugyanis végtelen, és mint abszolút azonosságot sohasem lehet megszüntetni (10. és 11. §), ezért mindennek, ami van, magának az abszolút identitásnak kell lennie.

1. *kiegészítés.* *Mindaz, ami van, önmagában Egy.* Ez a tétel az előző tétel pusztá inverziója, és ezért közvetlenül következik belőle.

2. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság az egyetlen, ami teljességgel, vagyis magában valóan van, tehát minden csak annyiban van magában, amennyiben ez maga az abszolút azonosság, és amennyiben nem az abszolút azonosság, annyiban egyáltalán nem *magában való*.

13. § *Semmi sem jött létre a lét magábanvalósága szerint.* Mert mindaz, ami magában való, az maga az abszolút azonosság (12. §). Ez azonban nem jött létre, hanem teljességgel van, tehát az időre való minden vonatkozás nélkül van, minden időn kívül, mert az ő léte örök igazság (8. § 2. kiegészítés); és ezért minden magában való lét abszolút örök.

14. § *Magában valóan tekintve semmi sem véges.* A bizonyítást a 10. §-ból kiindulva ugyanúgy kell elvégezni, mint az előbbi esetben.

Kiegészítés. Ebből az következik, hogy az ész szempontjából (1. §) nincs végeesség, és a dolgokat végesnek tekinteni annyit jelent, mint nem úgy tekinteni őket, ahogy magában valóan vannak. – És ugyanúgy a dolgokat különbözőnek vagy sokfélének tekinteni annyit jelent, hogy nem magában valóan vagy az ész álláspontjáról tekintjük őket.

Magyarázat. Minden filozófia alapvető tévedése arra az előfeltevésre épül, hogy az abszolút azonosság kilépett önmagából, és most arra törekszik, hogy e kilépés módját valamiképpen érthetővé tegye. Az abszolút azonosság azonban sohasem szűnt meg abszolút azonosságnak lenni, és mindaz, ami van, magában valóan tekintve nem az abszolút azonosság megjelenése, hanem *ő maga*. És mivel a filozófia természetéhez tartozik, hogy a dolgokat úgy szemlélje, ahogy azok magukban valóan vannak (1. §), vagyis amennyiben végtelenek és egybeesnek az abszolút azonossággal (12. és 14. §), ezért az igazi filozófiának mindenekelőtt azt kell bizonyítania, hogy az abszolút azonosság (a végtelen) nem lépett ki önmagából, és mindaz, ami van, amennyiben van, maga a végtelenség. Ezt a tételt az összes eddigi filozófus közül csak Spinoza ismerte föl, habár az erre vonatkozó bizonyítást nem dolgozta ki teljesen, de nem is mondta ki olyan világosan, hogy meg tudta volna akadályozni ennek szinte teljes félreértését.

15. § *Az abszolút azonosság csak az $A = A$ tétel formájában lehetséges,* vagyis ez a forma közvetlenül a lét által tételezett. Az abszolút azonosság csak feltétlen lehet, és nem létezhet feltételes módon; a feltétlen létet azonban csak e tétel formájában lehet tételezni (8. §). Az abszolút azonosság létével együtt ez a forma is tételezve van, és nincs átmenet, nincs előtte és utána, hanem a lét és a forma abszolút egyidejű.

1. *kiegészítés.* Amit az $A = A$ tétel formájával egyidejűleg tételeztünk, az közvetlenül kötődik az abszolút azonosság létéhez,⁵ de nem tartozik hozzá a lényegéhez, hanem csak a formájához vagy a létének jellegéhez. A tétel első részének bizonyítása közvetlenül adódik az előzőből. A második részét pedig a következőképpen bizonyíthatjuk: az $A = A$ tétel formáját A mint szubjektum és A mint predikátum határozza meg. De az abszolút azonosság ugyanebben független A -tól mint szubjektumtól és A -tól mint predikátumtól (6. §). Az, ami e tétel formájával együtt van tételezve, nem tartozik hozzá magához az abszolút azonossághoz, hanem csak a létének jellegéhez és formájához.

2. *kiegészítés.* Az, ami pusztán az abszolút azonosság létének formájához, de nem öhozzá magához tartozik, nem magában valóan tételezett. Mert magában valóan, a maga lényege szerint csak az abszolút azonosság van tételezve. Stb. stb.

16. § Az $A = A$ tételben szubjektumként, illetve predikátumként tételezett A -k (5. §) között nem lehetséges magában való ellentét. Mert amennyiben ezek szubjektumként, illetve predikátumként lépnek fel, annyiban nem az abszolút azonosság lényegéhez, hanem csak annak létéhez tartoznak, de mihelyst hozzátartoznak az abszolút azonosság lényegéhez magához [vagy ezek maguk az abszolút azonosság], már nem lehet őket különbözőként elgondolni. A kettőjük között tehát nincs magában való ellentét.

1. *kiegészítés.* Egy és ugyanazt a teljes A -t tételezzük szubjektumként, illetve predikátumként.

2. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság csak az azonosság azonosságának formájában lehetséges. Mivel az abszolút azonosság csak az $A = A$ tétel alapján lehetséges (15. §), és ez a forma a maga létével együtt van tételezve. Az $A = A$ tételben ugyanaz lesz önmagával egyenlő, vagyis az azonosság azonosságát tételezzük. Az abszolút azonosság tehát csak az azonosság azonosságaként lehetséges, és ez a lét formája, amely maga elválaszthatatlan a létől.

17. § Az abszolút azonosságnak van egy eredeti megismerése, és ezt közvetlenül az $A = A$ tétellel együtt tételezzük. Mert ennek van egy általában vett megismerése (7. §). És mivel semmi sincs az abszolút azonosságon kívül, ezért ez a megismerés az abszolút azonosságon belül van. De ez a megismerés közvetlenül nem az azonosság lényegéből következik, mert ebből csak az következik, hogy ez van, tehát közvetlenül kell a létéből következnie, és ennél fogva a létének formájához kell tartoznia (15. § 1. kiegészítés). De a létének formája éppoly eredeti, mint a léte maga, és ugyanilyen eredeti mindaz, amit e formával együtt tételezünk (uo). Tehát az abszolút azonosság eredeti megismerése, mivel ez a létének formájához tartozik, már az $A = A$ tétellel együtt van tételezve [vagyis az abszolút azonosság egy attribútuma].

18. § Mindaz, ami van, lényege szerint – amennyiben ezt magában valóan és abszolút módon szemléljük – az abszolút azonosság maga, a létet tekintve a forma és ugyanakkor

⁵ Ebből valamit levezetni ugyanolyan örök, mint az abszolút azonosság.

az abszolút azonosság megismerése. A tétel első része a 12. §-ból, a második része a 17. §-ból következik. Mert ha az abszolút azonosság megismerése közvetlenül a *lét* formájához tartozik, és ez a forma a léttől elválaszthatatlan, akkor minden, ami van – a *lét* formáját tekintve – az abszolút azonosság megismerése.

1. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság eredeti megismerése egyúttal ennek formáját tekintve a léte is,⁶ és megfordítva, minden lét a formát tekintve egyúttal az abszolút azonosság megismerése (és nem felismerése).

2. *kiegészítés.* Nincs a megismerőtől független megismert, hanem a megismerés maga az eredeti *lét*, a formát tekintve.

19. § *Az abszolút azonosság csak az azonosságának megismerésére vonatkozó formájában van önmagánál.* Mert a megismerése éppolyan eredeti, mint a létének formája (18. §), sőt mint a létének formája maga (uo. 1. kiegészítés). Ez pedig az azonosság azonosságának formája (16. § 2. kiegészítés). Mármost rajta kívül nincs azonosság, tehát ennek megismerése sem lehet más, mint az önmagával való azonosság megismerése, és mivel ez csak a megismerés formájában lehetséges, ezért csak a maga azonosságának megismerésére vonatkozó formában lehetséges.

Kiegészítés. Annak az összessége, ami van, magában való, de a lényege szerint az abszolút azonosság maga, a létének formája szerint pedig az abszolút azonosságnak a maga azonosságában való önmegismerése. – Ez közvetlenül következik.

20. § *Az abszolút azonosság önmegismerése a maga azonosságában végtelen.*

Mert ez az [abszolút azonosság] létének formája. Ennek léte végtelen (10. §). Így tehát ez a megismerés is végtelen [vagyis megkülönböztethetetlen].

21. § *Az abszolút azonosság nem tudja önmagát végtelenül megismerni, anélkül, hogy önmagát szubjektumként és objektumként végtelenül tételezné.* Ez a tétel önmagától világos.

22. § *Ez szintén az abszolút azonosság, amely a lét formája szerint, habár nem a lényege szerint, mint szubjektum és objektum van tételezve.* Mert az abszolút azonosság létének formája egyenlő az $A = A$ tétel formájával. Ebben azonban egy és ugyanaz az egész A van szubjektumként és predikátumként tételezve (16. § 1. kiegészítés). Egy és ugyanaz az azonosság van tehát a létének formája szerint szubjektumként és objektumként tételezve. Mivel továbbá csak a létének formája szerint van szubjektumként és objektumként [megkülönböztethető módon] tételezve, így nem *magában valóan*, vagyis a lényege szerint van így tételezve.⁷

Kiegészítés. A szubjektum és az objektum között nem jöhet létre magában való ellentét [az abszolút azonosság vonatkozásában].

23. § *A szubjektum és az objektum között [egyáltalán nincs] semmi más különbség, csak kvantitatív.*⁸ Mert 1) kvalitatív különbséget nem lehet elgondolni köztük

⁶ Csak *benne magában* végtelen, tehát a léttől nem lehet megkülönböztetni.

⁷ Ha ez a forma nem megismerés, akkor ezt mint formát nem lehet megkülönböztetni.

⁸ Az, hogy ez valóságos-e vagy sem, itt teljesen eldöntetlen.

– Bizonyítás. Az abszolút azonosság A -tól mint szubjektumtól és objektumtól egyaránt független (6. §), és mindkettőben egyformán feltétlen. Mivel ugyanaz az abszolút azonosság van egyszer szubjektumként és egyszer objektumként tételezve, így nincs köztük kvalitatív különbség. Eszerint 2) a kettőt a létre való tekintettel nem lehet megkülönböztetni egymástól (mivel az abszolút azonosság szubjektumként és objektumként egyformán feltétlen és így a lényege szerint is ugyanaz), s ezért már csak a kvantitatív különbség lehetséges, vagyis egy olyan különbség, amely a lét nagyságára tekintettel alakul ki, mégpedig aszerint, hogy az egy és ugyanazon azonosságot a szubjektivitás [a megismerés] vagy az objektivitás [a lét] túlsúlyával tételezzük-e.

Magyarázat. Arra kérem az olvasót, hogy ezekben a bizonyításokban legalább akkora bizalommal kövessen, hogy ezek teljesen érthetővé váljanak, mihelyt teljesen elfelejtjük a szubjektív és az objektív közkézen forgó fogalmait, és minden tétel esetében pontosan arra gondoljunk, amire szeretnénk; ez egy olyan emlékezet, amelyre itt egyszer s mindenkorra szert teszünk. Egyelőre legalábbis annyi mindenki számára világos lehet, hogy nem fogadom el a szubjektum és az objektum közötti ellentétet (mert ami az előbbi és az utóbbi helyén áll, az egy és ugyanaz az azonosság; a szubjektum és az objektum így lényegüket tekintve Egyek). De elismerem a szubjektivitás és az objektivitás közti különbséget; ezek ugyanis hozzátartoznak az abszolút azonosság létének formájához, és ennélfogva minden lét formájához, talán nem ugyanazon a módon, de mégis úgy vannak együtt, hogy váltakozva mint túlsúlyban lévőket tekinthetjük őket. De mindezt itt még nem állítom határozottan, csak egy lehetséges gondolatként fogalmazom meg. A nagyobb érthetőség kedvéért csak a következőt szeretnénk megjegyezni. Mivel az $A = A$ tételben egy és ugyanaz az A áll a szubjektum és a predikátum helyén, ezért ebben kétségkívül semmiféle különbség sincs, hanem sokkal inkább a kettő abszolút indifferenciája van tételezve, és a differencia és ezzel együtt a kettő megkülönböztetése csak azáltal válhatna lehetővé, ha vagy a túlsúlyban lévő szubjektivitást vagy a túlsúlyban lévő objektivitást tételeznénk, ami által az $A = A$ egy $A = B$ -be (ahol B az objektivitás megjelölésére szolgál) menne át. Lehetséges, hogy ez vagy ennek ellentéte legyen a túlsúlyos, mindenesetre mindkét esetben fellép a differencia.⁹ Ha a szubjektivitásnak vagy az objektivitásnak ezt a túlsúlyát a szubjektív tényező potencia-szintjeivel fejezzük ki, akkor ebből az következik, hogy az $A = B$ -t feltételezve, az A pozitív vagy negatív potenciáját is elgondoljuk; és $A^0 = B$ annyi, mint $A = A$ [$= 1$], vagyis az abszolút indifferencia kifejeződése. Mindenféle differenciát ezen és csak ezen a módon lehet megragadni.

24. § *A szubjektivitás–objektivitás formája nem actu, ha nincs tételezve a kettőjük kvantitatív differenciája.*

⁹ A kvantitatív differenciával együtt a mennyiség is föllép.

Bizonyítás. Mert ez nem *actu*, ha a szubjektivitás és az objektivitás *mint* olyan nincs tételezve. De ez a kettő mint olyan nem lehet tételezve, hacsak nem a kvantitatív differencián keresztül tételezzük őket (23. §) [mert csak ily módon lehet őket megkülönböztetni]. Így tehát a szubjektivitás–objektivitás formája nem *actu* vagy valóságosan tételezett, ha nincs tételezve a kettő kvantitatív differenciája.

25. § *Az abszolút azonosságra tekintettel a kvantitatív differenciát nem lehet elgondolni.*

Mert amaz egyenlő (9. §) a szubjektív és az objektív abszolút indifferenciájával (1. §), benne tehát sem az egyiket, sem a másikat nem lehet megkülönböztetni.

Kiegészítés. A kvantitatív differencia csak az abszolút azonosságon kívül lehetséges.

Ez a tétel az előző tétel pusztá inverziója, és akkor is biztos, ha az abszolút azonosságon kívül semmi sincs.

26. § *Az abszolút azonosság abszolút totalitás.* – Mert ez minden, ami van, maga, de nem lehet mindattól elválasztva elgondolni (12. §). Ez tehát mint minden az abszolút totalitás.

Magyarázat. Univerzumnak nevezem az abszolút totalitást.

Kiegészítés. A kvantitatív differencia csak az abszolút totalitáson keresztül lehetséges. Ez a tétel közvetlenül következik a 26. §-ból és a 25. § kiegészítéséből.

27. § *Magyarázat.* Ami a totalitáson kívül van, azt ebben a tekintetben egyedi létnek vagy dolognak nevezem.

28. § *Nincs egyedi lét vagy egyes magában való dolog.* Mert az egyes magában való az abszolút azonosság (8. §). De ez csak totalitásként létezhet (26. §) [tehát csak a totalitás a magában való].

Megjegyzés. A totalitáson kívül nincs semmi magában való, és ha valamit a totalitáson kívül megpillantunk, akkor az csak az egyesnek az egésztől való önkényes elválasztása révén lehetséges, amelyet a reflexió hajt végre, de magában valóan egyáltalán nem játszódik le, mivel minden, ami van, Egy (12. § 1. kiegészítés), és a totalitás maga az abszolút azonosság (26. §).

29. § *A szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív differenciája csak az egyedi lét tekintetében, de nem magában valóan vagy az abszolút totalitás tekintetében gondolható el.* – A tétel első része közvetlenül következik a 27. §-ból és a 26. § kiegészítéséből, a második rész a 25. és a 26. §-ból.

30. § *Ha a kvantitatív differencia az egyes dolgok tekintetében valóban bekövetkezik, akkor az abszolút azonosságot, amennyiben ez egyáltalán létezik, a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív indifferenciájaként kell elgondolni.* A bizonyítás közvetlenül abból adódik, hogy az abszolút azonosság egybeesik az abszolút totalitással. (26. §).¹⁰

¹⁰ Annak a tételnek a levezetését, hogy az abszolút azonosság szükségképpen a totalitás, még részletesebben szeretném kidolgozni. Ez a következő lépésekből áll:

Magyarázat. Azt szeretném tehát állítani, a lehető legvilágosabban kifejezve, hogy ha mindazt, ami van, a totalításban tudnánk megpillantani, akkor az egészben a szubjektivitás és az objektivitás [a reális és az ideális] kvantitatív egyensúlyát, amelyben semmit sem lehet megkülönböztetni, fedezhetnénk fel. És ez még inkább igaz az egyes tekintetében, bármelyik oldalra is essen a túlsúly; és így a szóban forgó kvantitatív differencia semmiképpen sem *magában valóan*, hanem csak a jelenségben van tételezve. Mivel az abszolút azonosságot – azt, ami teljességgel és mindenben van – a szubjektivitás és az objektivitás ellentéte egyáltalán nem afficiálja (6. §), úgy ennek a kettőnek a kvantitatív differenciája nem következhet be az abszolút azonosságra vonatkoztatva vagy önmagában, és a dolgok vagy a jelenségek, amelyek különbözőnek tűnnek, nem különbözőnek valóságosan, hanem reálisan Egyek. És így a dolgok és a jelenségek, ugyan nem magukért valóan, de a totalításban – amelyben az egymással szemben álló potenciák eredetileg kölcsönösen megszüntetik egymást – egy tiszta, zavartalan

1) Az $A = A$ tétel egy létet mond ki, mégpedig az abszolút azonosság létét; ez a lét azonban nincs elválasztva a formától. Itt tehát a lét és a forma egységével van dolgunk, és ez az egység a legmagasabb egzisztencia.

2) A lét, amely közvetlenül következik az abszolút azonosság lényegéből, csak az $A = A$ formája, vagy a szubjektivitás–objektivitás formájában lehetséges. Ez a forma azonban maga nincsen, ha a szubjektivitás és az objektivitás nem a kvantitatív differencia által tételezett. Mert ha mindkettőt egyformán végtelenként tételezzük, akkor – mivel nincs kvalitatív ellentét – semmiféle megkülönböztethetőség nincs; a forma mint forma meg van szüntetve; az, ami az egyik vagy a másik a maga végtelenségében, egybeesik azzal, ami sem nem az egyik, sem nem a másik.

3) És ugyanezt el lehet mondani az egzisztencia magasabb formájáról is, amely a megismerés és a lét abszolút indifferenciájára épül. Az abszolútumot csak erre a formára támaszkodva lehet létezőként tételezni. De ha a valóságos indifferencia áll fenn, akkor nincs megkülönböztethetőség, és ez a forma mint olyan nincs tételezve.

4) Az abszolútum tehát nem létezik aktuálisan, ha nem tételezünk egy differenciát mind a magasabb forma (legyen az ideális vagy reális), mind a szubjektum és az objektum tekintetében.

5) De ezt a differenciát nem lehet az abszolútumra tekintettel tételezni, mert az abszolútum megváltoztathatatlanul úgy van meghatározva, mint a megismerés és a lét, a szubjektivitás és az objektivitás totális indifferenciája. A differenciát tehát arra tekintettel lehet tételezni, amit az abszolútumról leválasztunk, és amennyiben leválasztjuk. Ez az egyediség. Közvetlenül az egyessel együtt tételezzük azonban az egészet is. Az abszolútumot tehát mint abszolútumot csak azáltal tételezzük, hogy az egyes, amelyhez ugyan a kvantitatív differencia kötődik, az egészben mégis az indifferenciával van tételezve. Az egyesben való differencia és az egészben való indifferencia azonban maga a totalitás. Így tehát az abszolútum csak a totalitás formájában létezhet, és ez a tétel pedig („a kvantitatív differencia az egyesben és az indifferencia az egészben”) a véges és a végtelen azonossága.

A kvantitatív differencia magyarázata. – Ez egy olyan differencia, amely nem a lényeg szerint van tételezve (egy ilyent nem statuálunk), egy differencia tehát, amely pusztán a *forma* különbségére épül, és amelyet ezért *differentia formalisnak* nevezhetünk. *Példa* a háromszög eszméje. Ez teljesen közömbös azzal szemben, hogy egy egyenlő szárú vagy egy egyenlő oldalú háromszögről van-e szó. Mindezek a formák a háromszög eszméinek kvantitatív differenciái. De a háromszög eszméje csak a formáknak ebben a totalításában létezhet, úgyhogy az egyesben mindig a differenciával, de az egészben az indifferenciával van dolgunk. – A kvantitatív differencia csak a *leválasztó erő* révén és rá való tekintettel tételeződik.

azonosságot képviselnek. Ez az azonosság azonban nem létrehozott, hanem eredeti, és csak azért jön létre, mert ő *maga van*. Az az erő, amely kiáramlik az anyag tömegébe, lényegét tekintve ugyanaz, mint amelyik a szellemi világban ábrázolódik, csak hogy ott a reális túlsúlyával, míg itt az ideális túlsúlyával kell megküzdenie. De ez az ellentét is – amely nem a lényegét, hanem csak a potenciát tekintve ellentét – csak annak jelenik meg ellentétként, aki az indifferencián kívül áll, és az abszolút azonosságot magát nem az eredetiként pillantja meg;¹¹ vagyis csak annak, aki maga leválasztotta magát a totalitásról, és amennyiben leválasztotta magát, maga is létrejött. Annak számára viszont, aki nem lépett ki az abszolút súlypontból, ez az *első lét*, mégpedig az a lét, amelyet sohasem hoztak létre, hanem csak egyszerűen van, még hozzá úgy, hogy az egyes lét is csak ezen belül válik lehetségessé, ezen kívül azonban, vagyis leválasztva, valóban és igazából, nemcsak a gondolatban, semmi. De hogy hogyan lehetséges az, hogy ebből az abszolút azonosságból valami leválik, és a gondolatokban leválasztásra kerül, ez olyan kérdés, amelyet itt még nem lehet megválaszolni, mivel egyelőre azt akarom bizonyítani, hogy pusztán leválasztás magában valóan nem lehetséges, és az ész szempontjából hamis, sőt (ahogy azt könnyű belátni) minden tévedés forrása.

31. § *Az abszolút azonosság csak a szubjektív és az objektív [és így a megismerés és a lét] kvantitatív indifferenciájának formája alapján lehetséges.*

Megjegyzés. Itt tehát egyszerűen azt állítjuk, amit az előző tételben csak feltételesen mondtunk ki.

Bizonyítás. Az abszolút azonosság csak a szubjektivitás–objektivitás formájára épülhet (22. §). De ez a forma maga nem *actu*, ha nincs kvantitatív differencia a totalitáson kívül (24. §), a totalitásban viszont (26. §) így a kvantitatív indifferencia van tételezve (25. §). Ennélfogva az abszolút azonosság csak a szubjektív és az objektív kvantitatív indifferenciájának formájában lehetséges.

32. § *Az abszolút azonosság nem az univerzum oka, hanem maga az univerzum.* Mert mindaz, ami van, maga az abszolút azonosság (12. §). Az univerzum azonban mindaz, ami van, stb.¹²

Megjegyzés. A hosszú és mély tudatlanság e tételeket illetően talán megbocsáthatóvá tenne egy hosszabb elidőzést annál a bizonyításnál, hogy az abszolút azonosság az univerzum maga, és hogy ez semmilyen más formában sem lehetséges, csakis az univerzum formájában. Ez különösen szükségszerűnek tűnik azokra tekintettel, akik olyan szilárdan és megkövesedve ragaszkodnak a szokott elképzeléseikhez, hogy még a filozófiai bizonyítások (amelyek iránt semmi érzékük) sem tudják őket ezektől elszakítani. De mégis, meg vagyok győződve arról, hogy e tétel igazáról mindenkit meg tudok győzni, aki a következő té-

¹¹ Ez az ellentét csak akkor jelenik meg ellentétként, ha szétválasztunk.

¹² Az univerzum nem = az anyaggal. – Az azonosság a teljes örökkévalóságban azonosság, de különböző dolgok egésze vagy univerzuma.

teleket engedelmesen meggondolja, és végül belátja, hogy ezek tagadhatatlan módon bizonyítást nyertek. Nevezetesen 1) hogy az abszolút azonosság csak az $A = A$ tétel formájában létezhet, és mivel ez van, egyúttal ez a forma is van; 2) hogy ez a forma *eredeti*, méghozzá az abszolút azonosságra vonatkoztatva, vagyis a szubjektum és az objektum [a lét és a megismerés] azonosságára tekintettel létezik; 3) hogy az azonosság e forma alapján nem lehet *valóságos (actu)* – azt már előfeltételezzük, hogy az abszolút azonosság *actu* van, úgy, ahogy egyúttal potencia is – ha az $A = A$ tételben nem az indifferencia fejeződik ki, egy kvantitatív [és nem egy kvalitatív] különbség; 4) hogy ez a kvantitatív indifferencia csak az abszolút totalitás, vagyis az univerzum formájában lehetséges, hogy eszerint az abszolút azonosság, amennyiben van (*existit*), az univerzum maga.

33. § *Az univerzum ugyanúgy örök, mint az abszolút azonosság maga.* Mert ez csak univerzumként van (32. §), és mivel ez örök, ezért vele együtt az univerzum is örök.

1. *kiegészítés.* *Az abszolút azonosság lényege oszthatatlan.* – Ugyanazon oknál fogva. – Bármit is osszunk tehát föl, az abszolút azonosságot sohasem tudjuk felosztani.¹³

2. *kiegészítés.* Semmit, ami van, nem lehet a lét szerint megsemmisíteni. Mert nem lehet megszüntetni anélkül, hogy az abszolút azonosság megszűnne *létezni*; mivel ez teljességgel, a kvantításra való minden vonatkozás nélkül van, ezért *teljességgel* meg is szűnne, ha az egésznek csak egy részébe lehetne felemelni, mert ez már nem tartozna hozzá (hogy így fejezzük ki magunkat). Ezért lehetetlen, hogy valami, ami van, a lét szerint megsemmisítésre kerüljön.

35. § *Az egyediség létezésének alapja nem lehet benne magában.* – Mert egyébként a létnek az egyediség lényegéből kellene következnie. Mármint a lényege szerint minden egyenlő (12. § 1. kiegészítés). Tehát egyetlen egyedi dolog sem tartalmazhatja annak alapját, hogy ő maga mint ez az egyedi van, ez tehát nem lehet önmaga által.

36. § *Minden egyedi lét egy másik egyedi lét által meghatározott.*¹⁴ Az egyedi lét nincs meghatározva sem önmaga által, mivel nem magában való, és a létének alapját nem önmagában bírja (35. §), sem az abszolút azonosság által, mert ez csak annyiban tartalmazza a totalitás és a lét alapját, amennyiben ez benne van a totalításban, és így csak egy másik egyedi lét által lehet meghatározott, amely megint egy másik által meghatározott, s így tovább a végtelenig.

Kiegészítés. Nincs tehát olyan egyedi lét, amely mint olyan ne lenne meghatározott, és ezzel együtt korlátozott.

¹³ Oszthatóság = kvantitás: az abszolút azonosság független minden kvantitástól.

¹⁴ Ez a kauzalitás princípiumának első alapja.

37. § *A szubjektív és az objektív kvantitatív differenciája minden végesség alapja, és megfordítva, a kettő kvantitatív indifferenciája a végtelenség.*

Mert, ami az elsőt illeti, úgy minden egyes lét (29. §) alapja egyúttal (36. §) minden végesség alapja is. A második pedig magától következik az elsőből.

Magyarázat. Minden végesség alapjának általános kifejezése tehát (a 23. § magyarázata szerint): $A = B$.

38. § *Minden egyedi lét mint olyan az abszolút azonosság létének meghatározott formája, de nem ennek léte, amely csak a totalításban van.*

Minden egyes és egyedi lét a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív differenciája által tételezett (37. §), amely megint egy másik egyedi lét által meghatározott, vagyis a szubjektivitás és az objektivitás egy másik kvantitatív differenciája által. – Nos, a szubjektivitás és az objektivitás (22. §) az abszolút azonosság létének formái, a kettő kvantitatív differenciája pedig az abszolút identitás létének meghatározott formája, de még nem a léte *maga*, amely csak a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív indifferenciájában, tehát csak a totalításban létezik.

Kiegészítés. A tételt (36. §) tehát így is ki lehet fejezni: minden egyedi lét az abszolút azonosság által meghatározott, nem annyiban, amennyiben teljességgel van, hanem amennyiben A és B meghatározott kvantitatív differenciájának formája alapján van, amely differencia megint ugyanezen a módon meghatározott, és így tovább a végtelenségig. [Az egyik differencia már feltételezi a másikat.]

1. *megjegyzés.* Meg lehetne kérdezni, hogy ez a viszony miért megy a végtelenbe, és erre ezt válaszolnám: ugyanazon oknál fogva, amiért az első és a második között lejátszódik, az összes többi között is lejátszódik, ugyanis sohasem lehet megadni egy olyan első pontot, ahol az abszolút azonosság átmenne egy egyedi dologba, mivel nem az egyedi, hanem a totalitás az eredeti, úgyhogy ha a sor nem menne a végtelenig, az egyes dolog nem vétetne föl a totalításba, hanem mint egyedi dolog önmagáért létezne, ami abszurditás.

2. *megjegyzés.* Ebből már az is következik, hogy ennek a viszonyoknak a törvénye nem alkalmazható magára az abszolút totalításra, hogy tehát az $A = A$ -n kívül esik. De az ilyen fajta törvényeken keresztül semmit sem határozunk meg, ami *magában való*, vagy az észben lenne (4. § 1. kiegészítés); ugyanez érvényes e viszony törvényére és megfordítva.

39. § *Az abszolút azonosság az egyediben ugyanarra a formára épül, amelyre az egészben is épül, és megfordítva, az egészben nem épül más formára, mint amelyre az egyediségben is épül.*

Bizonyítás. Az abszolút azonosság az egyediben is jelen van, mert minden egyediség csak a létének egy meghatározott formája, és ez minden egyediségben teljes, mivel teljességgel oszthatatlan (34. § kiegészítés) és mint abszolút azonosságot sohasem lehet megszüntetni (11. §). Mivel egyébként is csak egy formára épül, az egyediségben is ugyanarra a formára épül, mint az egészben, és megfordítva, az egészben sem épül másakra, mint amelyre már az egyesben is épül.

A bizonyítást a 19. skk. §-kból kiindulva is el lehet végezni; mivel ez a lét formája szerint végtelen önmegismerés, így a szubjektum és az objektum a végtelenig a kvantitatív differencia és indifferencia viszonyában áll egymással.

40. § *Az egyedi ugyan nem abszolút, de a maga jellegében végtelen* [és amennyiben végtelen, nem esik a 36. § törvénye alá]. Nem abszolút végtelen, mert (1. §) van valami rajta kívül, és a maga létében meghatározott, mégpedig valami rajta kívül álló által (36. §). Ez a maga módján van, mivel a lét módja a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív differenciája által meghatározott (29. §). És ez a differencia megint csak a kettő egyikének potenciaszintjén keresztül fejeződik ki (23. § magyarázat), s ezért a maga *potenciájában* végtelen, mert ez az abszolút azonosság léte ugyanabban a formában fejeződik ki, mint a végtelen [pl. a végtelen oszthatóság vagy sokkal inkább oszthatatlanság]. Ez tehát a maga potenciáját tekintve végtelen, habár nem abszolút végtelen.

41. § *Minden egyes önmagára vonatkoztatva totalitás*. Ez a tétel szükséges és közvetlen következménye az előbbinek.

Megjegyzés. Itt még föl lehetne vetni azt a kérdést, hogy mi az azonos egyes, az abszolút totalításra vonatkoztatva. Egyedül erre vonatkoztatva, az egyes egyáltalán nem létezik; mert az abszolút totalitás álláspontjáról tekintve csak ő maga van, s rajta kívül semmi sincs. – Minden egyes tehát csak annyiban egyes, amennyiben a 36. §-ban meghatározott viszony alapján gondoljuk el, de nem amennyiben *magában valóan* vagy arra vonatkoztatva tekintjük, ami a végtelen-nel összeköti.

Kiegészítés. A fenti tételt így is ki lehet fejezni: minden $A = B$ önmagára vonatkoztatva vagy magában valóan tekintve $A = A$, vagyis valami, ami önmagával abszolút egyenlő. – Enélkül valójában semmi sem lenne, mivel minden, ami van, csak annyiban van, amennyiben kifejezi az abszolút azonosságot a lét egy bizonyos formájában (38. §).

42. § *Magyarázat.* Én a totalitást, amennyiben az egyes ezt önmagára vonatkoztatva ábrázolja, relatívnak nevezem, nem mintha az egyes vonatkozásában nem lenne abszolút, hanem azért, mert az abszolútra vonatkoztatva pusztán relatív.

2. *magyarázat.* Minden meghatározott potencia a szubjektivitás és az objektivitás egy meghatározott kvantitatív differenciáját mutatja, amely azonban az egész, az abszolút totalitás vonatkozásában, de nem e potencia vonatkozásában alakul ki. Így pl. A negatív kitevője az objektivitás túlsúlyát jelzi az egészre tekintettel (tehát mind az A -ra, mind a B -re tekintettel), de mivel a túlsúly a potenciára tekintettel mindkettőjükben közös, ezért lehetséges a két tényező teljes egyensúlya, tehát az $A = B$ egy $A = A$.¹⁵

¹⁵ A *potencia* fogalmát a következőképpen lehetne pontosítani. A *létező* mindig egybeesik az indifferenciával, és valóban nem létezik semmi, ami *rajta kívül* lenne: de ez is végtelen módon létezik, és sohasem létezik másként, csak az $A = A$ formájában, vagyis mint megismerés és lét.

Megjegyzés. Arra kérem az olvasót, hogy ezt a magyarázatot pontosan jegyezze meg, mivel csak ezáltal juthat el abba a helyzetbe, hogy a most következők teljes összefüggését belássa.

43. § *Az abszolút azonosság csak az összes potencia formájára épülhet.*

Ez a tétel következik a 42. § 2. magyarázatából, miközben figyelembe kell vennünk azt a tételt is, hogy az abszolút azonosság csak a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív indifferenciájaként lehetséges (31. §).

44. § *Az összes potencia abszolút egyidejű.* Mivel az abszolút azonosság csak a potenciák formájára épülhet (43. §). De ez örök, és nincs semmiféle vonatkozása az időre (8. § 2. kiegészítés). Így tehát az összes potenciából hiányzik az időre való vonatkozás, az összes potencia teljességgel örök, és egymás között is egyidejű.¹⁶

Megjegyzés. Mivel az összes potencia egyidejű, így semmi sem indokolja, hogy az egyikkel vagy a másikkal kezdjük, és ezért nem marad más vissza, mint hogy a potencia általános kifejezését, az $A = B$ -t (23. § magyarázat) tegyük a vizsgálódás közvetlen tárgyává. – Itt veszem magamnak a bátorságot arra, hogy néhány olyan tételt bekapcsoljak, amelyeket a rövidség kedvéért bizonyítás nélkül hagyok, de amelyeket máshol, részben *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, részben e folyóirat hasábjain már bebizonyítottam. Ezekhez szeretnék utalni mindenkit, aki még nem ismeri a bizonyításokat, de a gondolatmenetemet továbbra is követni szeretné.

I. Ha elfogadjuk $A = B$ -t a potencia (mint az egészre vonatkoztatott kvantitatív differencia) kifejezéséként, akkor $A = B$ -ben B -t olyasvalamiként tételeztük,

Ezt vagy a maga egyediségében vagy egész-voltában tekinthetjük. Egyeseként és egészeként ugyanazon forma alapján létezik. Az egészben, amely forma alapján létezik, a végtelen lét és a végtelen megismerés, és az, ami ebbe az indifferencia-pontba esik – az abszolútum – éppen ezért sem az egyik, sem a másik nem lehet, sem végtelen megismerés, sem végtelen lét, és amennyiben sem az egyik, sem a másik, mondhatjuk róla, hogy ez a *magábanvalóság*. Továbbá a lét végtelen, mint a megismerés, és mind a végtelen lét, mind a végtelen megismerés az $A = A$ tétellel jellemezhető. És mivel ez a tétel mindkettőt kifejezi, így a végtelen mind a megismerést, mind a létet tekintve az $A = A$ tétel formájára épül. A megismerés és a lét indifferenciája nem egyszerűen az A mint szubjektum és az A mint objektum egyszerű azonossága (Spinoza), hanem az $A = A$ mint a lét indifferenciája és $A = A$ mint a megismerés indifferenciája. A *kvantitatív* indifferenciát akkor tételeztük volna, ha A mint szubjektum és A mint objektum állna egymással szemben. De ez a helyzet csakis és kizárólag a véges vonatkozásában áll fenn. A végtelen vonatkozásában nem A mint szubjektum áll szemben A mint objektummal, hanem $A = A$ az $A = A$ -val, vagyis az egyik azonosság a másikkal. Mindegyik egyformán végtelen, tehát megkülönböztethetetlen, de mivel mindkettő egyformán végtelen, ezért nem tarthatja össze őket egy *szintézis*, vagyis valami *alárendelt*, hanem csak egy *magasabb*, az abszolút *magában való*. De mivel a végtelen megismerés, ugyanúgy, mint a végtelen lét, az $A = A$ tétel formája alapján lehetséges, ezért az, ami az indifferenciára tekintettel pusztán *lét*, megint csak e forma alapján van tételezve, vagyis *magában valóan megint a megismerés és a lét indifferenciája*. Miközben az abszolútum vonatkozásában vagy a megismerés, vagy a lét attribútuma, az $A = A$ -ban vagy a lét, vagy a megismerés kifejezése alá tartozva teszi ki a potenciát.

¹⁶ Erről le kell választani minden kauzális levezetést. Sem a gondolkodást nem lehet a létből, sem a létet a gondolkodásból levezetni. Az idealizmusnak az a legfőbb hibája, hogy az előző *hatványaként* lép fel.

ami *eredeti* (vagyis reális princípium), *A*-t ezzel szemben olyasvalamiként tételeztük, ami *nincs*, ugyanabban az értelemben, mint *B*, hanem *B* megismerésére irányul, vagyis ideális princípiumként van. Ehhez a tételhez lásd az idealizmus általam kidolgozott rendszerének 77. és különösen 84. oldalát.¹⁷ – Ez az ellentét azonban egyáltalán nem magában valóan vagy a spekuláció álláspontjáról jelenik meg. Mert *magában valóan A* éppúgy, mint *B*, az egész abszolút azonosság (22. §), amely csak *A* és *B* formája alapján, még hozzá egyszerre e kettő alapján *létezik*. Mivel *A* megismerő princípium, *B* azonban, mint majd látni fogjuk, a magában korlátlan, és a végtelen kiterjedés, így itt az abszolút szubsztancia két spinozai attribútuma áll előttünk, a gondolat és a kiterjedés. Csakhogy ezt nem *idealiter*, ahogy Spinozát általában értelmezik, hanem *realiter* tekintjük Egynek, úgyhogy semmit sem lehet tételezni *A* formája alapján, ami ne lenne *eo ipso B* formája alapján is tételezve, és semmi nem lehet *B* formája alapján tételezett, ami ne lenne közvetlenül és ezért *A* formája alapján is tételezve. A gondolatot és a kiterjedést tehát sohasem lehet elválasztani, még a gondolkodásban és a kiterjedésben sem, hanem ezek mindig együtt vannak, és Egyek.

II. Ha $A = B$ egyáltalán a végesség kifejezése, akkor *A*-t ennek *princípiumaként* gondolhatjuk el.

III. *B*, amely eredetileg *van*, a teljességgel határolható, vagyis az önmagában határtalan, *A* ezzel szemben a határoló; és mivel magában valóan mindegyik végtelen, úgy az előbbi mint pozitívat, az utóbbit mint negatívát, tehát ellentétes irányú végtelenként kell elgondolni.

45. § *Sem A-t, sem B-t nem lehet magában valóan tételezni, hanem csak az Egyet és az azonosat az egyidejűleg túlsúlyos szubjektivitással és objektivitással, és a kettő kvantitatív indifferenciájával.*¹⁸

Bizonyítás. Az abszolút azonosságon kívül nincs semmi magában való (8. §), ezt viszont a végtelenbe helyezzük a szubjektivitás és az objektivitás formájában [az *A* mint szubjektivitás és az *A* mint objektivitás] (21. skk. §), tehát a végtelenben (pl. valamelyik részben) sohasem lehet a szubjektivitást vagy az objektivitást önmagáért tételezni. És ha a kvantitatív differenciát ($A = B$) tételezzük, akkor ez csak a túlsúly formájában lehetséges, és ez mind az egészre, mind a részletekre igaz (39. §). De semmi okunk sincs arra, hogy az egyiket a másikkal szemben túlsúlyosként tételezzük. Vagyis ezt a kettőt egyszerre kell túlsúlyosként tételeznünk, ezt pedig nem lehet elgondolni másként, csak úgy, hogy mindkettőt a kvantitatív indifferenciára redukáljuk. Tehát sem *A*-t, sem *B*-t nem lehet magában valóan tételezni, hanem csak a szubjektivitás és az objektivitás egyidejű túlsúlyosságával, vagyis a kettő kvantitatív indifferenciájának formájában.

¹⁷ *Gesamtausgabe*, 1. rész, 3. kötet 385. és 390. – *A kiadó.*

¹⁸ Ezt a tételt másképp így lehetne kifejezni: sem *A*-t mint szubjektumot, sem *A*-t mint objektumot magában valóan nem lehet tételezni, hanem csak az egy és ugyanazon $A = A$ -t, az idealitás (a megismerés kifejezése) és a realitás (a lét kifejezése) túlsúlyával és kvantitatív indifferenciájával.

46. § *A szubjektivitást és az objektivitást csak ellentétes irányban lehet túlsúlyban lévőként tételezni.* Ez közvetlenül következik a 44. § III. pontjából.¹⁹

Kiegészítés. Az abszolút azonosság létének formája elgondolható egy olyan *vonallal* képe szerint,

$$\frac{\dot{A} = B \qquad A = \dot{B}}{A = A}$$

amelyben minden irányban ugyanaz az azonosság – de ellentétes irányban a túlsúlyos A -val vagy B -vel – van tételezve, az egyensúlyi pontban azonban az $A = A$ maga áll. (Az egyiknek a másikkal szembeni túlsúlyát a $\dot{}$ jellel jelöltük.)

Magyarázat. Most pedig következzen néhány általános reflexió ehhez a vonalhoz.

A) Az egész vonalon végig ugyanazt az azonosságot tételeztük, és az $A = \dot{B}$ -ben sem a B -t *magában valóan*, hanem mint túlsúlyban lévőnt tételeztük. És ugyanezt mondhatjuk el A -ról az $A = \dot{B}$ -ben.

B) Ami elmondható az egész vonalról, az ennek minden egyes részéről is elmondható, egész a végtelenségig. – *Bizonyítás.* Mert az abszolút azonosság végtelenül van tételezve, és a végtelenig ugyanabban a formában tételezve (39. §). Így tehát ami az egész vonalra érvényes, érvényes annak minden részére is.

C) A konstruált vonal ezért a végtelenségig osztható, és a konstrukciója az alapja a végtelenségig való oszthatóságnak.

Megjegyzés. Ebből az is kiderül, hogy az abszolút azonosságot miért nem lehet felosztani (34. § kiegészítés). Minden részben ugyanis még benne van az a három pont, vagyis az egész abszolút azonosság, amely csak ez alapján a forma alapján *van*. – De éppen az, hogy az abszolút identitást sohasem lehet felosztani, teszi lehetővé annak a végtelen felosztását, ami nem az abszolút azonosság, tehát (27. §) egy egyes dolog [amit a kauzalitás fogalma alatt gondolunk el].

D) Ha az $\dot{A} = B$ -t és az $A = \dot{B}$ -t pólusoknak nevezem, $A = A$ -t azonban az indifferencia-pontnak, akkor a vonal minden pontja egy indifferencia-pont, és vagy az egyik, vagy a másik pólus, mindig aszerint, hogy honnan tekintjük. – Mivel a vonal a végtelenségig osztható (C), és a felosztás mindkét irányba nyitott, mert mindkét irányba ugyanaz (A), ezért minden pont indifferencia-pont, és a két pólusból egyszer az egyik, egyszer pedig a másik lesz, mindig aszerint, hogyan végezzük el a felosztást.

Kiegészítés. Ebből már világos lesz, hogy a) a vonal, eltekintve attól, hogy (*ideáliter*) végzem el a felosztást, és ezért *realiter* vagy magában valóan tekintve abszolút azonosság, amiben semmit sem lehet megkülönböztetni; b) hogy – mivel ez

¹⁹ Tehát sohasem a szubjektivitás–objektivitás formájából, vagyis az $A = A$ -ból. Minden különbség pusztán abban áll, hogy az $A = A$ az egyik irányban mint végtelen megismerés, a másikban pedig mint végtelen lét van tételezve.

a vonal az egész rendszerem alapformulája [konstrukciója]²⁰ – ezzel *in abstracto* sohasem tudok kilépni az indifferencia-pontból.

E) Ezt a két pólust egymáshoz végtelenül közel- vagy végtelenül távolállónak is elgondolhatjuk. – Közvetlenül következik az előző tételekből.

F) Ha ezt a vonalat a végtelenig meghosszabbítanánk, sohasem jöhetne létre több, mint ez a három pont. – Ez a tétel az előzőek pusztá inverziója.

47. § *Az előző paragrafusban megkonstruált vonal az abszolút azonosság létének²¹ formája, ugyanúgy a részletek, mint az egész tekintetében.* A bizonyítást az előzőek tartalmazzák, a 45. §-tól kezdve. – Ez a vonal ezért kielégíti a 39. §-ban megfogalmazott követelményt.

48. § *A megkonstruált vonal az abszolút azonosság létének formája, de csak annyiban, amennyiben A és B minden potenciában mint létező [és egyúttal reális] van tételezve.²²* – Mert az abszolút azonosság csak A vagy B formája alapján lehetséges, azaz A és B maga – amennyire biztos az abszolút azonosság létezése, és mivel ez csak minden potencia formája alapján lehetséges (45. §) – minden potenciájában *létezőként* van tételezve.

Kiegészítés. A-nak ettől a lététől [reális lététől] minden potenciát tekintve a szubjektivitás *fokának* (45. §) teljesen függetlennek kell lennie, mert éppen e fokozatok különbségére épül a potenciák különbsége (23. § magyarázat).

49. § *A megkonstruált vonal magában valóan tekintve egyetlen egyedi potencia alapját sem tartalmazhatja.* – Mert ez az egészben éppúgy benne van, mint a részekben (47. §), és ezért a potenciákat mint egyedieket fejezi ki.

Kiegészítés. Ugyanez érvényes az $A = B$ formulára, mert ez a potencia általában vett kifejezése (23. § magyarázat).

50. § *Az $A = B$ formula csak annyiban tud egy létet kifejezni, amennyiben A és B benne mint létező [mint egyformán reális] van tételezve.*

Bizonyítás. Mivel minden $A = B$, amennyiben egy létet jelöl, az önmagára való vonatkozásban $A = A$ [41. § kiegészítés], vagyis relatív totalitás, de relatív totalitás csak az lehet, ami az abszolút azonosságot ugyanabban a formában fejezi ki, mint a végtelen (42. §). Az abszolút azonosság azonban csak annyiban van a végtelenben, amennyiben A és B minden potenciában *létezőként* van tételezve (50. §). Tehát az $A = B$ is egy lét kifejeződése, de csak annyiban, amennyiben A és B *létezőkként* vannak tételezve.

Kiegészítés. A-nak és B-nek ettől a lététől azonban a szubjektivitás és az objektivitás foka teljesen független.

1. *magyarázat.* Ha a konstrukció egymással szembeállított két faktort [a szubjektivitást és az objektivitást] A-val és B-vel jelöljük, akkor $A = B$ sem A, sem B alá nem esik, hanem a kettő indifferencia-pontja alá. E kettő indifferencia-pont-

²⁰ Ez a filozófus számára ugyanaz, mint a vonal a geométer számára.

²¹ Korrektúra: egzisztenciájának.

²² Teljes indifferenciával, az egyik vagy a másik attribútuma alapján elgondolva.

ja azonban nem az abszolút indifferencia-pont, mert az utóbbi $A = A$ -ra [a megismerés és a lét indifferenciájára], vagyis kvantitatív indifferenciára épül, az előbbi viszont $A = B$ -re, vagyis a kvantitatív differenciára [a megismerés és a lét kvantitatív differenciájára] épül. – Az $A = B$ -ben A valóban mint pusztá megismerő, B azonban mint valóban eredeti, az előbbi tehát (44. § 1. megjegyzés) mint pusztán ideális, az utóbbi viszont mint reális van tételezve. De ez nem lehet igaz, mert A is úgy van, mint B (uo.), és ezzel nemcsak *idealiter*, hanem *realiter* is egyenlőnek kell lennie, vagyis hozzá hasonlóknak kell *lennie* – B csak ennyiben van. Ha mindkettőt egyformán reálisan tételezzük, akkor ki kell mondanunk, hogy a relatív azonosságból a relatív totalitásba való átmentbe szükségképpen beletartozik egy relatív kettősség, de ez csak azután jön létre, hogy a kettőt *realiter* egyenlővé tettük egymással. Ezt az alábbi sémával szeretném szemléltetni:

A	B
1. $A = B$	
(viszonylagos azonosság)	
2. A	B
(viszonylagos kettősség)	
3. $A = B$	
(viszonylagos totalitás)	

Erről a sémáról a következő megjegyzéseket szeretném tenni. – Ebben a relatív azonosság különbözik a relatív totalitástól.²³ Ezzel szemben az abszolút azonosság egyúttal abszolút totalitás is (26. §), mert ebben A és B egyáltalán nem mint különböző, vagyis nem ideálisként vagy reálisként van tételezve. – Amennyiben $A = B$ -t mint relatív azonosságot tételezzük, annyiban A -nak az ebből való kilépését is szükségszerűként kell tételeznünk; ezt ugyan szubjektívan, de mint *létezőt* (50. §) vagy mint *realitást* kell tételeznünk. *Ennek* a potenciának a totalitása tehát azáltal jön létre, hogy A -t B -vel közösen B alá rendeljük [ezt fejezzük ki $A = B$ -vel]. $A = B$, amelyben A B -vel mint *létező* van tételezve, magában és magáért valóan, és teljesen izoláltan tekintve, valójában e potencia $A = A$ -ja; $A = B$ jelenti az objektivitás vagy a szubjektivitás túlsúlyát az egészre, és nem önmagára vonatkoztatva (42. § 2. magyarázat). Kérjük a tisztelt olvasót, hogy ezeket a megjegyzéseket ne hagyja figyelmen kívül, mert ha elsősorban a módszer megvilágítását szolgálják is, de azért semmivel sem kevésbé szükségesek és nélkülözhetetlenek e rendszer konstrukciójának alapos belátásához. – Az alábbiakban azonban arra fognak szolgálni, hogy a fentiekben felállított sémák értelmét még világosabban megmutassák. Az $A = B$ -ben (relatív azonosságként elgondolva) az

²³ Minden konstrukció a relatív azonosságból indul ki. Az abszolút azonosság nem valamilyen konstrukció eredménye, hanem teljességgel van.

abszolút azonosság csak az önmegismerés formájában van tételezve, ugyanakkor az objektívre tekintettel *korlátozásra* kerül, mégpedig a szubjektíven keresztül. Én azt az irányt, amelyben *B* (mint végtelen *kiterjedés*) korlátozásra kerül, *kifelé* irányulásnak, azt, amelyben *A*-t egyedül korlátozni lehet, *befelé* irányulásnak nevezem. – Nos, az abszolút azonosság végtelen önmegismerésként van tételezve (19. és 20. §); tehát általában semmi (így pl. a korlátozás) sem lehet benne, ami ne az önmegismerés formájára épülne, és ezt végtelenül és mindaddig folytatjuk, amíg az abszolút önmegismerés formája alapján nincs tételezve. Ez *A*-val mint korlátozottal együtt a maga szubjektivitásában, és *B*-vel mint korlátozottal együtt a maga objektivitásában van tételezve; és ezt a korlátozást azonossággként tételezve jön létre a relatív totalitás. Következik tehát a relatív azonosságtól a relatív totalitáshoz, vagyis az önmegismerés végtelenségétől az abszolút azonossághoz való átmenet.

2. *magyarázat.* A relatív totalitás *A* és *B* (1) közös realitása. Az abszolút azonosságon kívül is van tehát egy tendencia a létre vagy a realitásra vonatkozóan, amelyet a szubjektívre tekintettel tételezünk. Az abszolút azonosságban ez a tendencia már nem lehet jelen, mert ebben már nincs semmiféle ellentét a szubjektív és az objektív között, benne a legmagasabb realitás és a legmagasabb idealitás megkülönböztethetetlen egységet alkot. A realitásról tehát (de nem az objektivitásról) azt kell mondanunk, hogy az egész soron végig ez a túlsúlyos, mert minden, még a szubjektív is efelé törekszik. – A legmagasabb realitásban megint az abszolút totalitás jelenik meg, a szubjektivitás és az objektivitás abszolút egysége.

3. *magyarázat.* Mivel a fentiekben felvázolt sémát az általában vett potencia ($A = B$) fogalmából vezettük le, így ez szükségképpen minden potencia sémája. És mivel továbbá az abszolút totalitás csak a szubjektívnek az összes potenciában való reálissá válásában, és a relatív reálissá válása által meghatározott potenciában konstruálódik meg, ezért ezt a sémát is alá kell vetnünk a potenciák egymásra következésének.

51. § Az első relatív totalitás az anyag.

Bizonyítás.

a) $A = B$ sem mint relatív azonosság, sem mint relatív kettősség nem reális. Mint azonosságot $A = B$ -t az egyes esetekben éppúgy, mint az egészben csak a vonallal (46. § kiegészítés) lehet kifejezni. De ebben a vonalban *A* végig mint *létező* van tételezve. Így tehát (50. § 1. magyarázat) ez a vonal mindvégig feltételezi $A = B$ -t mint relatív totalitást; a relatív totalitás tehát az *első feltételezésünk*, és ha a relatív azonosság van, akkor csak ezen keresztül van.

És ugyanez érvényes a relatív kettősségre. Mivel *A*-t és *B*-t sohasem lehet elválasztani egymástól, ezért a relatív kettősség csak azáltal lenne lehetséges, hogy a következő *ACB* vonal azonosságát

$A \xrightarrow{C} B$ (amelyben A jelöli az $\dot{A} = B$, B az $A = \dot{B}$ pólust, C pedig

az indifference-pontot) megszüntetjük, és az AC -t és a CB -t mint különböző vonalakat

A
(a $C \perp B$ szög sémája alapján, vagyis a *két első* dimenzió formája alapján) tételezzük. De mivel AC és CB mindegyike magáért valóan megint egész, így a relatív kettősség éppúgy, mint a relatív azonosság már feltételezi a relatív totalitást, és ha van relatív azonosság, akkor az csak a relatív totalitás által lehetséges.

b) A relatív azonosság és kettősség a relatív totalitásban ugyan nem *actu*, de *potentia* jelen van. – Mert mindkettő a relatív totalitást ugyan nem *actu*, de *potentia* mégis megelőzi, ami a levezetésből világos is lesz (50. §).

c) Egy és ugyanazon $A = B$ tehát egyidejűleg tartozik az első dimenzió (a tiszta hosszúság) formája alá, és az első két dimenzió (a hosszúság és a szélesség) formája alá, ami ellentmondást tartalmaz. A két szemben állónak így kölcsönösen ki kell oltania egymást egy harmadikban (amely tehát itt olyan feltételként jelenik meg, amely alapján A -t és B -t relatív totalitásként lehet tételezni). Ennek a harmadiknak olyan jellegűnek kell lennie, hogy általa a hosszúság és a szélesség teljesen megszűnjék, mégpedig úgy, hogy A és B a relatív differencia viszonyába kerüljön, mert egyébként (37. §) a végtelent (ahogy azt a következőkben látni fogjuk) létrehoznánk. Vagyis a tiszta harmadik dimenziót oly módon kell létrehoznunk, hogy A és B a kvantitáiv differencia viszonyában maradjanak egymással. De ez csak az anyagban lehetséges, mert ez képviseli a harmadik dimenziót az egyedi lét formájában. Így tehát az anyag az általában vett relatív totalitás, és mivel ezt közvetlenül le lehet vezetni $A = B$ -ből, a potencia általában vett kifejeződéséből, ezért ez az *első* relatív totalitás, vagyis az, amit először tételezzünk, úgy, ahogy a potencia általában tételezve van.

Fordította: Weiss János

UTÓSZÓ

Schellingnek ez a műve sohasem látott napvilágot önálló könyvként, amelynek pedig kétségtelenül szánta. Először 1801-ben jelent meg Schelling folyóiratában, a *Zeitschrift für spekulative Physik* második kötetének második számában. (Azután Schelling fia jelentette meg a *Sämtliche Werke*-ben.)²⁴ A megjelenéskor Schellingnek volt egy másik folyóirata is, amelyet régi barátjával és új professzortársával, Heggelle közösen írt és szerkesztett, a *Kritisches Journal der Philosophie*. Ha közelebbről megnézzük e két folyóirat profilját, akkor sok mindenre rájöhetünk arra vonatkozóan, hogy Schelling közvetlenül a 19. század elején milyen filozófiai programot látott maga előtt. Nagy valószínűséggel állítható, hogy Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerét* (1800) mérföldkőnek tekintette a maga pályáján. Ezután már csak két feladatot látott maga előtt: (1) ki kellene dolgozni a természetfilozófiát is, amelyet *A transzcendentális idealizmus rendszerében* az idealizmus pendant-jaként vezetett be; (2) és javítani kellene a saját koncepciójának nyilvános megjelenítését és megítélését. Az első feladatra hozta létre Schelling a *Zeitschrift für spekulative Physik*, a másodikra a *Kritisches Journal der Philosophie* című folyóiratot.²⁵ Ezt a programot aztán alapjaiban felborította Carl Leonhard Reinholdnak *A transzcendentális idealizmus rendszeréről* írt – nagyrészt csak az előszóra szorítkozó – bírálata.

Reinhold 1789-ben jelentette meg a *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* című könyvét, amely a kanti filozófia átfogó újraértelmezésére tett kísérletet. Ebben szerepel az a megkülönböztetés, hogy egy filozófiának nemcsak *allgemein gültig*nek, hanem *allgemein geltend*nek is kell lennie. Ezt talán úgy lehetne lefordítani, hogy a filozófiának nemcsak plauzibilis és igaz ismereteket kell nyújtania, hanem ezeket az ismereteket el is kell fogadtatnia. A kanti filozófia ezt az utóbbi aspektust elhanyagolta, ezt próbálja most Reinhold pótolni. (De ezt a feladatot vette magára a *Kritisches Journal* című folyóirat is; és ez a feladat áll *A szellem fenomenológiája* híres pedagógiai koncepciójának hátterében is.) Schelling pályáján az egyik legnagyobb megrázkódtatást Reinhold fent már említett kritikája jelentette. (Schellingből ez a kritika valóságos dührohamot váltott ki, de erre még többször vissza fogunk térni.) Ezt a kritikát Reinhold a következő sorokkal kezdi: „A filozófus számára az első feladat, amelynek a megoldhatóságától a filozófia mint tudomány lehetősége, és amelynek a megoldásától a filozófia mint tudomány valósága függ, nem jelent többet, de kevesebbet sem, mint az emberi megismerés realitásának *megalapozását*, mégpedig ennek valami *teljességgel eredetire* való visszavezetésén keresztül, ami *önmaga által igaz és bizonyos*.”²⁶ Azt mondhatjuk, hogy Reinhold ezzel a felütéssel Schelling könyvét is beleállította az alaptétel-filozófia tradíciójába. Mire Reinhold ezzel a koncepcióval szembesült, az „alaptétel filozófia” már kb. tíz

²⁴ Schelling, *Sämtliche Werke*. I. rész, 4. kötet. Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag. 1859. 105–212.

²⁵ Egy kérdés azonban még nyitva marad: miért fordult Schelling a folyóiratok felé? Tizenkilenc éves korától kezdve publikált könyveket, de most a könyvpublikációi lassan ritkulni kezdenek. Úgy gondolta volna, hogy a folyóiratoknak több olvasója van, mert az emberek könyvek helyett inkább csak azok kritikáit, vagyis a folyóiratokat olvassák? (Fichte és Reinhold levelezésében találkozhatunk ebbe az irányba mutató utalásokkal.)

²⁶ Reinhold: *Rezenston*. In Schelling, *Philosophie des transzendentalen Idealismus*. Reclam, Leipzig 1979. 292. (Eredeti megjelenése: *Allgemeine Literatur-Zeitung* Nr. 231/232, 1800. augusztus 13.)

éves múlta, illetve küzdelemre tekinthet vissza. Az 1790-es évek legelején hirdette meg Reinhold azt a programot, hogy az egész filozófiát (sőt tulajdonképpen a tudás egész rendszerét) egyetlen alaptételtől kiindulva kell levezetni. De már 1792 késő tavaszán – a tanítványok heves bírálatának hatására – Reinhold elbizonytalanodik és mély alkotói válságba kerül. A számos bíráló közül most csak Aenesidemus-Schulzét szeretném megemlíteni, aki megmutatta, hogy a „tudat tétele”, amelyet Reinhold a tulajdonképpeni alaptételnek tekintett, nem is tétel, abban az értelemben, hogy nem tekinthető kijelentésnek. Aztán néhány évvel később (1797-ben) Reinhold Fichte koncepcióján felbuzdulva (pontosabban azt átvéve) úgy gondolta, hogy az alaptétel-filozófia mégiscsak megmenthető. Az 1799-es ateizmus-vita körül azonban Reinhold újra eltávolodott Fichtétől, ami a filozófiai pályafutásának végét is jelentette. (A *filozófiai rendszerem bemutatásának* hosszú lábjegyzetében ezt Schelling mintha megérezte volna.) Vagyis amikor Reinhold a kezébe veszi a fiatal Schelling opus magnumát, filozófusként már teljesen elbizonytalanodott. Ráadásul Schelling annak az egyetemnek a filozófia professzora, amelyen egykor ő maga is tanított; és amelyhez az ő gondolkodói virágkora kötődött. A végtelenségig elbizonytalanodott Reinhold így olyan recenziót írt, amely a lehető legnagyobb határozottságot sugallja, és valóban az arrogancia határát súrolja.

Mindenesetre Reinhold most már nem alaptételről beszél, hanem egy olyan végső bizonyosságról, amelyre minden emberi ismeret vissza lehet és kell vezetni. De ezt még Schelling is felismerte, a hibát azonban a következő lépésben követte el: azt az „eredetit”, amely „önmaga által bizonyos”, rosszul határozta meg. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* Schelling a filozófia két lehetséges pályáját vázolta fel: „Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele?”²⁷ A filozófiának ezt az irányát Schelling természetfilozófiának nevezte. „Vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és az a kérdés: hogyan járul hozzá egy objektív, amely megegyezik vele?”²⁸ A filozófiának ezt az irányát Schelling transzcendentális idealizmusnak nevezte. Reinhold szerint a nagy probléma ezeknek a kiindulópontoknak a meghatározása, pontosabban problematikus az az absztrakciós folyamat, amelynek eredményeként Schelling ezekhez a kiindulópontokhoz eljutott. Schelling maga erről így ír: „Magában a tudásban [...] úgy egyesül az objektív és a szubjektív, hogy nem lehet megmondani, melyiket illeti meg a kettő közül az elsőség. Itt nincs első és nincs második, a kettő egy és egyidejű. – Ha meg akarom magyarázni ezt az azonosságot, akkor már meg is kellett szüntetnem.”²⁹ Schelling tulajdonképpen csak ennyit mond a kiindulópontok létrehozásáról vagy megkonstruálásáról. Erre Reinhold – valóban némileg hevesen – így reagált: „Mi jogosítja fel Schelling urat arra, hogy a filozófiájához való bevezetésének mindjárt az elején, szembeszegülve a nyelvhasználattal, a tudás pusztá objektivitását *természetnek*, a pusztá szubjektivitását pedig *intelligenciának* vagy *énnek* nevezze?”³⁰ Világosan látható, hogy Reinhold most mintegy végső ítélőszéknek tekinti a mindennapi nyelvet vagy a köznapi nyelvhasználatot. Ezt Schelling mindjárt úgy értelmezi, hogy Reinhold populárfilozófus. „Reinhold a filozófiában mindig is csak a történelmi szellemet képviselte; a képzetalkotó képességről

²⁷ Schelling, *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat. 1983. 36.

²⁸ I. m. 38.

²⁹ I. m. 35.

³⁰ Reinhold, *Rezension*. I. k. 284.

kidolgozott elmélete a notóriusan igaznak feltételezett kanti filozófia fundamentumára épül, amelyre tekintettel – mivel ez is csak egy faktum – nem marad más vissza, mint a faktikus dedukció.”³¹ A kimondott vagy öncélúvá vált történelmi érdeklődés ebben az időben már a populárfilozófia egyik legmarkánsabb áramlatának számított, amelyről Schelling mindig rendkívül megvetően beszélt. Később Reinhold a fentiekben megfogalmazott ellenvetést a következőképpen bontja ki: „Mi jogosítja fel őt [mármint Schellinget] arra az állításra, hogy a természetben mint természetben nincs tudat és az énben mint énben nincs természet? Mi jogosítja fel őt arra, hogy a tudás *pusztán objektív és pusztán szubjektív* oldalát *feltétlenül* és ennyiben önkényesen *szembeállítsa egymással* [...]?”³² Reinhold nem sokat habozik a válasszal: „Semmi sem jogosíthatja fel és kényszerítheti a spekulációnak erre a *licence*-ére, mint az önkényes, a filozófia igazi feladatát meghamisító nem-filozófia [*Unphilosophie*] [...]”³³ Ezzel Schelling és Hegel Reinholdtól kaptak egy jól használható kifejezést: az *Unphilosophie*-t. (A kifejezést elsőként Herder használta 1795-ben a *Briefe zur Beförderung der Humanität* című művében, nagyrészt a filozófiai dilettantizmus értelmében.)³⁴ Schelling és Hegel az 1800 utáni években kezdték el használni a kifejezést, elsősorban az értelem vagy a mindennapi tudat „filozófiájának” értelmében. Schelling így azt a benyomást próbálja felépíteni, hogy Reinhold őt ugyan a populárfilozófiával való kacérkodással vádolta, de tulajdonképpen ő (mármint Reinhold) az igazi populárfilozófus. A vita e felületi rétegének nincs túl nagy jelentősége, ha eltekintünk attól, hogy minden bizonnyal jelentős szerepet játszott Reinhold kánonba kerülésének megakadályozásában. De van ennek a szellemi összecsapásnak egy mélyebb rétege is, amely alapvető jelentőségű volt Schelling 1800 utáni filozófiájának alakulásában. Mint már említettem, a két folyóiratprojektben testet öltő programmal szemben Schelling – Reinhold kritikájának hatására – úgy dönt, hogy mégiscsak egy *új* filozófiai koncepciót kell kidolgoznia. E koncepció újdonságát persze elrejti azzal, hogy azt mondja, hogy ez az ő saját filozófiája, amely már korábban is ott állt a természetfilozófia és a transzcendentális idealizmus hátterében. Ugyanakkor a koncepció újdonságát be is vallja, amikor arra kéri az olvasóit, hogy ne jusson eszükbe ezt összevetni a régebbi koncepcióival. A vita hevesységét tekintve meglepő lehet, hogy Schelling elfogadja Reinhold alapvető ellenvetését, amely szerint a filozófiai elemzés kiindulópontján a szubjektív és az objektív nem lehet elválasztani egymástól (vagy mint elválasztottakat rögzíteni). És ez már csak annál is érdekesebb, mert Reinhold semmit sem tesz ennek az ellenvetésnek a kifejtése és megalapozása érdekében. Az szinte biztosra vehető, hogy Schellinget egyelőre nem nagyon hatja meg az a Reinhold által fölvázolt rémkép, hogy így „*a tudást a tudásból a tudáson keresztül*” vezetjük le.³⁵ Reinhold a filozófiára leselkedő nagy veszélyt a tudásimmanencia megteremtésében látja. Ebből már láthatjuk, hogy Reinhold ebben az időben hogyan értelmezte az alaptétel-filozófiát; az alapnak immár reális létezőnek kell lennie. Ennek fényében a recenzió felütését is újra kell értelmeznünk: a filozófia feladata az emberi megismerés megalapozása, „mégpedig ennek valami *teljességgel eredetire* való

³¹ Schelling, *Filozófiai rendszerem bemutatása*. Lásd fent.

³² Reinhold, *Rezension*. I. k. 284.

³³ Uo.

³⁴ Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Berlin–Weimar, Aufbau Verlag, 1971. Bd. 1. 385.

³⁵ Uo.

visszavezetésével”.³⁶ Ez a „teljességgel eredeti” Reinholdnál valamilyen létező, amelynek közelebbi meghatározására azonban nem vállalkozik. (A „teljességgel” [*schlechthin*] kifejezése *A filozófiai rendszerem bemutatásának* is egyik középponti fogalma lesz. Habár Schelling ezt a kifejezést már *Az énről mint a filozófia princípiumáról* és *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyveiben is nagyon sokat használta.) Schellingnek igaza van, ha úgy érzi, hogy Reinhold itt – pozitív értelemben – szinte semmit sem árul el a saját filozófiai elképzeléseiről; de a dühét valószínűleg az váltotta ki, hogy Reinhold ellenvetései maguk is ellentmondásosak. Ha ez a „teljességgel eredeti” valami „önmaga által igaz és bizonyos”, akkor ez mégiscsak azt jelenti, hogy a megismerésen keresztül tekintjük, és nem önmagában. Így Reinhold olyan követelményt fogalmaz meg, amelyet ő még a maga programatikus megfogalmazásaiban sem tud teljesíteni. De ennél sokkal súlyosabb, hogy Reinhold tulajdonképpen egy olyan kritikát dolgoz ki, amellyel Schellinget egy bizonyos irányba tereli, de egyúttal az így létrejövő új koncepció kritikáját is megfogalmazza. Mint már láttuk, Reinhold Schellinget az azonosság filozófiája felé tereli: csak egyetlen egységes ész létezik, a filozófia feladata pedig ennek az észnek az önmegismerése. Az immanencia filozófiájának bírálata azonban hangsúlyosan éppen az így létrejövő koncepcióra vonatkozik. (Ezt persze Reinhold elfedi azzal, hogy úgy tesz, mintha ez az ellenvetés is *A transzcendentális idealizmus rendszerére* vonatkozna.) „Az objektív és a szubjektív feltétlen azonossága e filozófia témája és princípiuma; és már minden további vizsgálódás előtt, és eltekintve minden fejtörő tézistől, antitézistől és szintézistől, amellyel a maga munkáját elvégzi, teljes bizonyossággal lehet tudni, hogy nem jöhet ki belőle más, csak az, amit a feladatába már belehelyezett [...]”.³⁷

Eredetileg 1803-ban jelent meg Jakob Friedrich Fries *Reinhold, Fichte und Schelling* című könyve, amelyben *A filozófiai rendszerem bemutatása* is kimerítő bírálatban részesül. Fries tulajdonképpen három alapvető kritikai ellenvetést fogalmaz meg. – (1) A schellingi koncepció legalapvetőbb axiómáját szerinte a harmadik paragrafus tartalmazza: „Az ész teljességgel Egy, és teljességgel azonos önmagával.” Ehhez Fries a következő kommentárt fűzte: „Erről a tételtől itt nem lehet vitatkozni, mert ez az egész axiómája. Aki ezt nem fogadja el, az nem képes az intellektuális szemléletre, az nem képes az igazat magában valóan, vagyis az abszolútumot tudatosítani, az egész bemutatás nem egy ilyen intelligencia számára készült.”³⁸ Fries finom érzékkel veszi észre, hogy Schelling kétféle fogalmat szeretne összevisszátatni egymással, az egységet és az azonosságot. Az egység a *hen kai pan* (az egy minden és a minden egy) elvét követi, amely a tübingeni szeminaristák körében (Schelling, Hölderlin, Hegel) már mindig is nagyon népszerű gondolat volt. Fries szerint Schelling alapvető hibát követ el, amikor ebbe megpróbálja beleemelni az „azonosság” fogalmát is, mert így mindennemű differenciát és sokféleséget ki kell iktatnia. Az igaz, hogy Schelling beszél kvantitatív és kvalitatív differenciáról, de éppen az utóbbit, amely a valóságos differencia lenne, nem tudja megengedni. De még a kvantitatív differenciáról is ezt írja: „A kvantitatív differencia csak az abszolút azonosságon kívül lehetséges” (25. § kiegészítés). Csakhogy a második és a harmadik paragrafus szerint az abszolút azonosságon kívül *semmi sincs*. Az eb-

³⁶ Reinhold, *Rezension*. I. k. 292.

³⁷ I. m. 284.

³⁸ Jakob Friedrich Fries's *polemische Schriften*. Bd. I. Halle und Leipzig, bey Reinicke und Comp. 1824. 111–112.

ből adódó következtetést Fries így fogalmazza meg: „Ha azt akarjuk, hogy lehetséges legyen a megismerés, a tudás és a filozófia, akkor ezek csak az itt már előfeltételezett alapaxiómák felborításával válnak lehetővé; és így [...] eljutunk arra a pontra, amelyen a *schellingi* spekuláció önmagát számolja föl.”³⁹ – (2) Fries Reinholdhoz kapcsolódva a „szubjektív” és az „objektív” fogalmát – pontosabban az emögött álló fogalomalkotást – is bíráltnak veti alá. „A szubjektívnek és az objektívnek ez az ellentéte az első és a legfelső Schelling spekulációjában, ebből indul ki *A transzcendentális idealizmus rendszere* éppúgy, mint *A filozófiai rendszerem bemutatása*. A szubjektum és az objektum, a szubjektív és az objektív, a képzet és a tárgy, a fogalom és a szemlélet, az ideális és a reális, a tudás és a lét számára ugyanazt az eredeti ellentétet jelölik. Én azonban azt állítom, hogy ő ezeket spekulatív értelemben nem tudja hasznosítani.”⁴⁰ E fogalmi szembeállítások megkonstruálásakor Schelling Fichte egyik tévképzetére támaszkodott, amely szerint a természettel a szabadság áll szemben. „A tudat szférája szerint már egybeesik a szabadság szférájával. Ezt a hamis állítást Fichte részletesen kifejtette *Az ember rendeltetése* című művének első könyvében.”⁴¹ (*Az ember rendeltetése* 1800-ban jelent meg, így Schelling figyelembe vehette *A filozófiai rendszerem bemutatásában*, de *A transzcendentális idealizmus rendszerében* még biztosan nem.) Fries azonban azt állítja, hogy a tudat vagy az intelligencia ugyanúgy, mint a külső természeti jelenségek, törvényeknek van alávetve. „Mi így a szemléletet és a gondolkodást, a megismerést és az akarást éppúgy a belső természet szükségszerű törvényeiből magyarázzuk, mint ahogy az elektromosság és a mágnesesség jelenségeit a külső természet törvényeinek vetjük alá. Ebből már világosnak kell lennie, hogy a természet és az intelligencia közti ellentét nem tiszta ellentét, mivel a kettő nem zárja ki egymást.”⁴² – (3) Fries megállapítja, hogy az azonosság princípiumából kiindulva semmilyen fejlődés sem lehetséges. De mi lehet akkor egy ilyen filozófiai rendszer tartalma? Különböző tapasztalatok, tapasztalatrészek kerülnek beemelésre a rendszerbe. „A princípium maga tehát teljesen hiábavaló, csak arra szolgál, hogy a tapasztalat föltárt szintjeinek új elnevezést ad. Az egész bemutatásnak tehát tulajdonképpen a tapasztalattudományokba kell tartoznia, ennek filozófiai formája pusztán játék a szavakkal, és ennek szükségszerűsége pusztán félrevezetés.”⁴³

Reinhold és Fries kritikái formális értelemben abban hasonlítanak egymásra, hogy mindegyikük immanens, és nem állnak egy önálló filozófiai koncepció bázisán.⁴⁴ A német idealizmus története szempontjából azonban mindkettő meghatározó jelentőségű:

³⁹ I. m. 114–115.

⁴⁰ I. m. 118.

⁴¹ I. m. 119.

⁴² Uo.

⁴³ I. m. 127.

⁴⁴ Tartalmi szempontból közös vonás a szubjektum és az objektum szétválasztásának bírálata. Reinhold itt a köznapi nyelvre hivatkozik, Fries pedig arra, hogy a gondolkodás, a megismerés és az akarás nem azonosítható egyszerűen a szabadsággal, hanem egy belső törvény szabályainak van alávetve. De ettől eltekintve, Fries gondolatmenete itt problematikusnak tűnik: nem látja ugyanis, hogy Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerének* ezt a problémáját *A filozófiai rendszerem bemutatásában* korrigálni próbálta. Egy ilyen megközelítés éppen az utóbbi mű újonságát teszi zárójelbe.

Reinhold mintegy előkészítette *A filozófiai rendszerem bemutatását*,⁴⁵ Fries viszont Hegel felé egyengette az utat. (Hegel a *Fenomenológiában* a szellem fogalmába éppen azokat a dimenziókat próbálta beemelni, amelyeket Fries a schellingi ész-fogalomból hiányolt.) E produktív hatás fonákján mind Reinhold, mind Fries „jutalma” a gyűlölet volt. (Amilyen dühösen beszélt Schelling Reinholdról, olyan megvetően nyilatkozott Hegel minden egyes adandó alkalommal Friesről.)⁴⁶

Weiss János

⁴⁵ Most tekintsünk el a továbbmenő hatástól: szerkezetileg ugyanezt a kritikát fogalmazta meg Ludwig Feuerbach is: „[A *Fenomenológia*] mint mondtuk, nem a gondolat másletével, hanem a gondolat másletének gondolatával kezdődik, amiért a gondolat természetesen már előre bizonyos az ellenfele feletti győzelemben.” Ludwig Feuerbach, *A hegeli filozófia kritikájáról*. In uő. *Filozófiai kritikák és alpekvek*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Magyar Helikon 1978. 133.

⁴⁶ *A filozófiai rendszerem bemutatása* című művet (a fentiekben közölt változatában) valószínűleg Manfred Frank (mint szerkesztő) „alkotta meg”. Frank alapként Schelling fiának fent már idézett kiadására támaszkodott. A mű eredetileg 159 paragrafusból állt; Frank mintegy egyharmadára rövidítette, és csak az első 51 paragrafust közölte. A szöveg azon a ponton szakad meg, amikor Schelling bevezeti az „anyag” fogalmát; vagyis az 51. paragrafusnak nagyjából a közepén. Franknak abban biztosan igaza van, hogy ez az első 51 paragrafus tartalmazza Schelling új filozófiai programját. Egyvalami mégis veszendőbe megy: nem véletlen, hogy Schelling a művet a *Zeitschrift für spekulative Physik* című folyóiratban jelentette meg. Ő – ha nem is elsősorban, de másodsorban egészen biztosan – arra a kérdésre szeretett volna válaszolni, hogy az új filozófiai koncepciójába hogyan lehet beilleszteni a természettfilozófiát. Ezen persze még hosszú éveken, ha nem évtizedeken keresztül fog töprengeni.